بازرسی شد
۱۶ - ۳۷

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۶۲۲۳۷

خطی «فهرست شده»
۵۳۴۶

شرح عميدی بر تهذیب اصول فقه

وقف

...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم انی احمدک حمداً لا یقدر حصره ولا یحیط قدره ولا ینتهی ذکره ولا یبلی نشره ... عوده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجمیل الاجر سالبة لثقیل الوزر جالبة لوفور الثواب خالیة عن الشک والارتیاب واصلی علی سید المرسلین وخاتم النبیین محمد المصطفی وآله الائمة الطاهرین صلوة باقیة الی الیوم الوثیق قال قدس الله روحه ونوّر ضریحه ... الخطبة ورتبت هذا الکتاب [illegible] اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضیة جعلت جزء قیاس والمراد بها هنا ما یجب تقدیمه من المباحث ... الخوض فی مسائل الکتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ویطلق علی الممیز الذاتی ... هنا ما یفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول کل طالب امر من الامور یجب ان یتصور ذلک الامر ولو بوجه من الوجوه فان طلب ما لیس بمتصور اصلاً محال وان یکون متصور الغایة والا لکان طلبه عبثاً ولهذا بدأ المصنف بتعریف هذا العلم ثم ذکر غایته اعنی الوجوب ... فیه وانما قدم الاول علی الثانی لتقدم ذی الغایة علیها فی الوجود الخارجی ولان ...

[illegible]

كوجوب
وبعدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها الا بدليل ضرورة بجميع العلم المتعلق بالاصول الفروعية
الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة بالضرورة
من دين الاسلام بالضرورة ولئن كانت في الابتداء مما يحتاج الاستدلال عليها وخرج العلم
فخرج علم المقلد بالقيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها [illegible]
عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره
ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم السلام وعلم النبي عم بالاحكام
الملتقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بطريق الاحكام
بالاستدلال لما خرجا عنه من المنافي انه اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة
والنبي عليهم السلام وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على ثبوت كل حكم بعلمه دليلا
اجماليا اعني [illegible] المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليله في الكل
واحدة **قال** وظنية الطريق الخ **اقول** هذا جواب سوال مقدر يورد على حد الفقه المذكور و
تقرير السوال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاقتضاء انما
تفيد الظن فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب [illegible]
الظنون [illegible] والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي بأحد
الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون [illegible] بالطريق
الشرعي وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان
كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب
العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي ويحصل من هاتين وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم
والظن واقع في طريقه لانه في مقدمات القياس [illegible] لا في النتيجة الحكمية [illegible]

٣

المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع
انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** وليس المراد [illegible]
اقول هذا جواب سوال آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام
في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام [illegible] فان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود
كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق
الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا
من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني ونمنع عدم الانعكاس انما يلزم
[illegible] ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس كذلك مراد وانما المراد ان يراد بالعلم بالجميع بالقوة
القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع
فلا فان الانعكاس ثابت **قال** واضافة اسم المعنى الخ **اقول** لما فرغ من تعريف جزئي
اصول الفقه [illegible] اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه العنواني وهو اضافة الاول
منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم
المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم [illegible]
[illegible] في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا عرفت هذا
فقول [illegible] الى توقف الاضافة المذكورة بتوقف مطلق [illegible] اسم
المعنى [illegible] هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول
اسم المعاني [illegible] باعتبار تحقيقه متعلق اعني المضاف وهو
الاصول [illegible] المضاف اليه وهو الفقه [illegible] اختصاص المضاف بالمضاف

اليه وهي العهد بقولنا في المعنى الذي عينت المعنى المضاف كما ذكره فخر الدين في المحصول اما
اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط [illegible]
لا مختصا [illegible] اليه ولا غير ذلك [illegible] نقول ان اضافة الاصول الى الفقه تفيد
اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** فاصول الفقه الخ **اقول** لما فرغ من تعريف
اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه [illegible] ولما كانت العبارة موضوعة للتعريف كان قوله فاصول الفقه
[illegible] وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطرق [illegible] الاجزاء [illegible]
من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين
الشيء وجزئه وطرق يشمل الادلة والامارات [illegible] على الاجمال [illegible]
[illegible]
قال [illegible] **اقول** [illegible]
[illegible]

٤

وبهذا الالتفات ع

اللفظين علما على هذا العلم [illegible] الالتفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة واما
[illegible] الالتفات فيه الى [illegible] وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول الرسم
هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كونه مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المص وهو العلم بالقواعد
التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم
المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وقوله التي يستنبط منها الاحكام
يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها [illegible] والحساب [illegible] الاحكام الشرعية
يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية [illegible] بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام
الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه [illegible]
[illegible] فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم [illegible] صدق لفظ
اصول الفقه عليه باعتبار العلمية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قال** ومعرفة واجب الكفاية الخ **اقول**
[illegible] واجب [illegible] الكفاية [illegible]
[illegible]

وجب معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية
لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة   ومرتبته اه
اما انا في هذا العلم فعلم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية
وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة اسه تعالى فانه معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا او مرسلا
للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه
الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة
والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة
وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني
اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدًا وما
احسنُ زيدٍ وما احسنَ زيدٌ فان الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن
زيدا والثاني استفهام ومعناه اي خلق زيد احسن والثالث نفي ومعناه ما حسن زيد
في اخلاقه زيدا او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني
انما تستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا
لا نريد بتأخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متأخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم
بل عما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية
ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او منها ومن الحمرة
والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة
او لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متأخرا عنها

احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثال اوامره
وغايته معرفة اه   لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في
ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية
وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد
يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون
ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات
بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية
منها كانت غايته هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض
المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية
بامتثال اوامره تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة
مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا العلم
لا امتناع من كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له   ومباديه
التصديقية اه   لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد يبنى عليها تلك المسائل
وهي قسمان تصورات وتصديقات والمبادي التصورية هي حدود اشياء تستعمل
في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له
جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يتوقف
ذلك العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية تتكفل ببيانها علم آخر فيكون
مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فانه
الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها
فالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور

من الكلام والفقه واللغة والعرف وعبارة التصوري من الاحكام ٣

من علم اصول الفقه الادلة وذلك

دموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المبينة فيه   ٢
وصورة ما
لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقف الادلة عليها لزم الدور وقد يقال
لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة
على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكروا من لزوم الدور واما اثبات
الاحكام في صورها على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة
من الدين فح لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي الحصار المبادي التصورية
لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم مبادي التصورية واما التصديقية
فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة
لها شرعا يتوقف على معرفة اسه تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى
معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسول عليه السلام وثبوت صدقه
المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما
اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ
انما يكون بعد العلم بالموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص
والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات
الاعرابية والصيغ المختلفة والمقارنات المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم
اللغة والنحو   وموضوعه اه   موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه
الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لما يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة
والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام
الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص
والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم

والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء آخر ايجابا او نفيا والامارة ظنية   م
كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال للفرق لانه لا يبحث عن عوارض
الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية
في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي يثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها
بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة
والنص مقدما على القياس وما شابه ذلك   والدليل ما يفيد   لما ذكر ان اصول
الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفية المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل
وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على ما فيه
دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر
اثباتا او نفيا وهو توضيح لمجيب عنايته ومراده بالعلم هنا التصديقي خاصة ولذا ارشد
الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او ما يشمل التصوري
والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس
بدليل بل يرد على سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم
بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل التام بعد ايراد
الدليل الاول منه لانه ح لا يفيد معرفة العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع
الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل
العلم ما يتعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت
اسه ولا يقال علمت اسه وآخرون جعل المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات
وينقسم الدليل الى لمي وانى فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن
الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن

احلاطه وهو علة والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدل للتاجاه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فلها قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدل للتاجاه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرته وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد تخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه والمعنى الاول الشامل له ولغيره اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه من الامثال وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك في السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الذي قال الرسول عليه السلام انه واجب وكلما قال الرسول انه واجب فهو واجب فالاول سمعية والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول عليه السلام في جميع اخباراته امكن ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم

وبين ح

من انتهاء الوقف بالنظرية الى الوقف بالضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي والاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيه النية ينتج كل وضوء تجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيد الامكان ليدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التمكن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المصنف بانها الذي يفيد معرفة ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطف على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والضمير في قوله ظنه عائد الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والعلم لا يحد اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل بالضرورة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على

التوقف ح

وبين ح

والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر م

الموقوف على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما موقوفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم كون كل منهما اعرف من الآخر واجلى منه وذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه لا يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الى صفة كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة او القدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم المدعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس او وقوف المعلوم على ما هو به مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس او تصديق فقوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وساير المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مواد الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور والنظر آه هذا اجود تعريفات

او بحمل ان يعلم بالبداهة او غيرها

النط

والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض مرجوحا الوهم والشك سلب الاعتقادين
والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاد م

النظر فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري في مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التأليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتألف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتألف منها الحجج والمراد بالتوصل الى آخر خاصة للنظر تميزه عن غيره من الاقوال وبيانه ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا فيحتاج الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب تحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب تحصل اخرى فافتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا

والظن اعتقاد راجح الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فاذن الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك اذ جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز التحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل هو اعم من ذلك بحيث

الكبرى

واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم ولیشمل العلم الجزم بالاقتضاء قد یکون للوجود مع المنع من النقیض فیکون وجوبا ولا معه فیکون ندبا وقد
والمطابقة والثبات ولا ینتقض بالعادیات لحصول الجزم وامکان النقیض یکون للعدم مع المنع من النقیض فیکون حراما ولا معه فیکون مکروها والتخییر الاباحة

الفصل الثاني في الحکم الشرعي الحکم خطاب الشرع المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر

یشمل التجویز التقدیري وینقسم الظن الی صادق وهو المطابق وکاذب وهو ما لیس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشک فقیل انه سلب الاعتقادین وفیه نظر فان العاقل اذا شک في الشيء غیر معتقد لاحد طرفیه مع انه لا یسمی شاکا والاولی ان یقال انه تساوي الاعتقادین مع خطورهما بالبال او الجهل بسیط وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنی الاول خارج من الاعتقاد فلا یکون من التصور المحض جهل مرکب بهذا المعنی واعتقاد الرجحان اه الرجحان تارة یکون للمعتقد وذلک بان یکون احد طرفي الممکن اولی بالوقوع من الآخر بان یحصل اکثر اسباب وجوده وشرایطه کنزول المطر عند وجود الغیم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فیه فان نزوله یکون الراجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة یکون علما بان یکون جازما مطابقا ثابتا وتارة یکون ظنا کما اذا تجرد عن الجزم فهو اذا جنس لهما وتارة یکون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلک بان یکون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وکل منهما جایز ولکن اعتقاد نزوله اقوی وارجح فیکون ذلک الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح یجوز معه النقیض والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح عن الجزم کما بیناه واعلم ان کون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما یتحقق عند اتحاد المتعلق بان یکون متعلق الاعتقاد الراجح ذلک الرجحان المعتقد بحیث یصیر الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان یکون جازما او غیر جازم والثاني اعتقادا مقیدا بالرجحان والخلو عن الجزم ویشمل العلم اه الاعتقاد اما ان یکون جازما او لا والثاني الظن

والاول اما ان یکون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان یکون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مرکب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد اتضح العلم لمثله شیار الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء کذا مع امتناع ان لا یکون کذا والمطابقة والثبات قیل علیه ان ذلک منقوض بالعلوم العادیة مثل کون الجبل لم ینقلب ذهبا والبحر لم ینقلب دما والاواني التي في بیوتنا لم تنقلب عند غیبتنا عنها اشخاصا مدققین في علم المنطق فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالقطع مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالی قادر علی کل مقدور فیجوز ان یجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غیبتنا اشخاصا موصوفین بالاوصاف المذکورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الی العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر الیها وان جاز وقوعها بالنظر الی ذواتها الممکنة وقدرة الله تعالی المتعلقة بجمیع الممکنات فان ذلک اعتبار آخر مغایر للاول الفصل الثاني في الحکم اه اختلف الاشاعرة في تعریف الحکم الشرعي فقال الغزالي الحکم خطاب الشرع المتعلق بافعال المکلفین والخطاب هو اللفظ المفید المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب والخطوط وبالمفید خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام یخرج کلام الساهي والنایم ونقض في طرده بقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون وامثاله کقوله تعالی والله یعلم ما تعملون حینئذ فان الحد المذکور صادق علیه لکونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المکلفین ولیس حکما شرعیا اتفاقا فزاد بعض الاشاعرة في الحد المذکور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخییر والاقتضاء هو الطلب وهو قد یکون للوجود مع المنع من نقیضه الذي

والواجب ما یذم تارکه ولا یرد المخیر والموسع والکفایة لان الواجب في المخیر والموسع امر کلي وفي الکفایة فعل کل واحد لعموم مقام الآخر فکان التارک فاعلا او بفرد آخر فالحد لا بد بیل ویراد منه الفرض والمحتوم واللازم

هو الترک وهو الوجوب او لا مع المنع من الترک وهو الندب وقد یکون للعدم وهو الترک فاما مع المنع من نقیضه الذي هو الفعل وهو التحریم او لا مع المنع من نقیضه وهو الکراهة والتخییر الاباحة ونقض في عکسه بکون الشيء سببا وشرطا ومانعا کما یقال الدلوک سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذکور غیر متناول لها ولا صادق علیها مع کونها احکاما شرعیة فزاد بعضهم فیه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحیث یندرج هذه الامور فیه فان کون الدلوک سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة المذکورة هو في الکتاب ومن الناس من دفع هذا الاخیر بانه منع من کون هذه الامور احکاما شرعیة بل هي اعلام للاحکام اخرون بانها عایدة بنوع من الاعتبار الی الاول اعني الاقتضاء او التخییر فانه لا معنی لکون الدلوک سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنی لکون الطهارة شرطا لها الا وجوب ایقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنی لکون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحریم الصلوة معها والی هذا اشار المصنف بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الی الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلک انه قسم اقتضاء العدم الی الحرام والمکروه ولا وجه لتقسیمه الی التحریم والکراهیة کما قسم اقتضاء الوجود الی الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخییر الاباحة ولم یقل المباح وذلک لان الحرام والمکروه هو فعل العبد لا الحکم وهذا النوع من الاقتضاء لا من جزئیاته المنقسم الیها بل المنقسم الیها عوارضها اعني التحریم والکراهیة والواجب ما یذم تارکه اه لما ذکر ان الحکم الشرعي یکون واقعا شرع في ذکر تعریف متعلقات تلک الاقسام من حیث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤکد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة یقال علی الثبوت والاستقرار کقوله

علیه السلام اذا وجب المریض فلا تبکین باکیة اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ویطلق علی السقوط قال الله تعالی فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فان الواجب اما ثابت قطعا او ساقط وواما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسیم الحکم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المکلفین باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد کان هذا القدر کافیا في تعریفه وکذا متعلقات باقي الاحکام فان التقسیم السابق مع تقدم تعریف الحکم الشرعي الذي هو جنس للاحکام کاف في تعریفها لکن المصنف لم یکتف بذلک بل جری علی عادة اهل هذا العلم في ذکر رسومها المنقولة عن اوایلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بکر وهو قوله الواجب ما یذم تارکه شرعا علی بعض الوجوه فقولنا ما یذم احترز به عن قولنا ما یعاقب لان الله تعالی قد یعفو عن تارک الواجب ولا یقدح ذلک في وجوبه وعن قولنا ما یخاف العقاب علی ترکه لان ما لیس بواجب قد یخاف علی ترکه عند الشک في وجوبه وقوله شرعا لیخرج الواجب العقلي الذي یذم تارکه عقلا عند من یقول به وقوله علی بعض الوجوه لیتناول التعریف الواجب الموسع والمخیر والکفایة فان الموسع یذم تارکه علی بعض الوجوه وهو ما اذا ترک في جمیع وقته والواجب المخیر اذا اخل بجمیع الخصال والکفایة اذا ترکه المکلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الرازي وکثیر من الاشاعرة واعترض بانه غیر مطرد فان الساهي والنایم والمسافر وغیرهم من ذوي الاعذار لا یجب علیهم الصوم مثلا ویذمون علی ترکه شرعا علی بعض الوجوه وهو تقدیر انتفاء اعذارهم فان اجیب بان الوجوب ثابت علی ذلک التقدیر وانما یسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب علی الکفایة والموسع والمخیر یسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الی القید فیها کما لا حاجة الی القید في النایم والساهي والمسافر والمعترض اسرد وجه

فذوق من الحد الحد المذكور وهذا اليد اعنى قوله على بعض الوجوه ولذلك اقتصر على ما قبله مع حذف قوله
شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض
في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب
في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فباتيانه باى الكل كان آتيا به فلا يتحقق
ترك الواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا نقول في الموسع
فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت
وآخره ووسطه واما الواجب على الكفاية فبفعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الآخر
لحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار
وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره واذا اراد دفع النقض المذكور من غير تكلف
في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في
الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا
ترك تارك واجبا او فاعل محرم آخر ولا حذف المعرف الحد لفظ شرعا لم يبق مطردا
لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه
غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض الذام له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يذمه
ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ
عن اتضاع حال الغير والاتضاع انحطاط المنزلة ويرادف الواجب اللازم والمحتوم
والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت
بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم والوجوب
السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم من الله تعالى انه قدره

والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح
والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة
والاحسان واما المباح فهو ما يساوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق

عليها واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم
علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتامل ضعفه فان الفرض التقدير سواء
كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان السقوط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة
في الاصطلاح والمحظور هو الذي اه الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه
كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي تاوي اليها
المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور اى كثير الآفة واما في الاصطلاح
فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا
ذم فاعلها غير الشارع مع انه غير مستحق كما مر في الواجب فكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل
على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة
اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه يعني ان الله تعالى
زاجر عنه والمعصية اى فعل ما كرهه الله تعالى على رأى اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي
وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة
والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهى
عنه شرعا وسياتي البحث في ذلك والمندوب اه هذه تعريفات متعلقات
باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر
لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو
عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب
وتقييده بجواز تركه فصل يخرج الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة
مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم

11

ابانه بلفظ يدل عليه لئلا يجر الى المعرف من الحد الا ايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان
فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنياوية او دفع مفسدة كذلك
او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب ولو وقع قبل الشرع ليصدق عليه الحد المذكور
وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع
في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في
اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل
قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال
للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه
انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى
احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع انه قربة من غير حتم والسنة
وهو ما يعتد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم
هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة
عن الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان
وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة
ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص
بما يساوى وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا مدح ولا ذم على
او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا ذلك لم يطرد لصدقه على
جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال

الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهي في العبادات
ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول
خاصة وفي العقود ما يترتب الاثر المسبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما يقابل الصحة بين وهو

والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب
واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس
له وللحرام وقوله لا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منقوض في طرده بالحرام اذا عفى
الله عن فاعله وبالمحرمات الصغاير فانه تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها مكفرة وهو اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهى عنه نهي تنزيه وهو ما اشعر
او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك
النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها
الفصل الثالث في تقسيم الفعل اه عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان
مقدورا والاوائل بانه مبدأ التغير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان
الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره هيهنا ما يتعلق
بالاحكام الشرعية والتقاسيم الذي ذكرها المص كذلك وهو من وجوه الاول تقسيم
الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين
وتلك الافعال الموصوفة بها قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات
والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات
بانه ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء
وفائدة الخلاف تظهر في صلاة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على
التعريف الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب
بالاجماع وباطلة على التعريف الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويدعى المراد
الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان قولا وكل

12

الذي فعله القبيح قد يكون حسنا وهو الفاعل الذي قدر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان
يؤثر في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في والعلم وهذا حكم من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع
استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان العلم بصدق المحق فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب عليه تعالى فيمتنع الوثوق بوعده ووعيده

وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من النوافل كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه من النوافل
كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح
منها هو ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته
انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابل
الصحيح منها فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء
ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه وبهذا
التوقيف اعني بتعريف الصحيح في العقود وبغير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب
الفعل عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب بعض الاسباب الشرعية عليه
كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب العقوبة على الخوف ومنه ظهر عدم اطراد التعريف
المذكور للباطل منهما ويرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد
ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث
اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف
لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المصنف وذلك ان ضمير هو في قوله فهو في
العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر يوصف
فان كان الاول كان قوله وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه
عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات
ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلناه
قوله الفعل قد يكون حسنا الخ هذا هو التقسيم الثاني للفعل وهو باعتبار
اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون

قبيحا

قبيحا

يعتبر في نفس الفعل الصحيح في العقود ترتب اثر السبب عليه

قبيحا ولما كان الاليق تقديمه على القسم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل افعال الله تعالى
وافعال المكلف باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه
على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد ذلك
على الفعل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان
يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان
تفسيري الحسن وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع
والاتضاع انحطاط المنزلة فالاول كالشتم في الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب
له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل في تعريف القبيح المذكور
ما الذي يريدون بقولهم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن
بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النزوة وعلى
القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا
كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا
القدر المشترك بين هذه المعاني لا اشتراكها لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى
الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم
استحقاق الذم فانه قد يقال للاستحقاق انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه ويقال انه يستحق
الاشياء عليكم بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة

١٠٣

بمعنى الذم والاستحقاق بمعنى الايجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري
الحسن اعم من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق
فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس
فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او لصفة
والثاني وهو ما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا ان نقيض
كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في
عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالحسن والقبح قد يكون ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لما
يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن وما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الفعل
متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون ان الفعل في
ان الاشياء اما حسن او قبيح لكونهما يقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم
وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم
بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة
ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا
مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها
لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن
والقبح شرعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الشرع به وانما يكون قبيحا اذا نهى الشرع عنه
ولو امر الشرع بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والحق الاول لنا
وجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع
والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل

ومنع

ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف وامرابها وتكليف الزمن الطيران
في الهواء وان من صدر منه ذلك المنتق العقلاء كافة من غير ملاحظة الشرع ولا لاحكام
به فلذلك جزم منكر الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام
الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكاة ومن المعلوم الضروري
انه ليس كذلك الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو قبح
من الله شيء لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينفي
الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فينتفي فائدة البعثة والغرض
المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك
لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور
المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل
بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك
يمنع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه
تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك
المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده
ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب
على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا
او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب
ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه بكونه حراما
وفيما اخبر بحرمته كونه واجبا فيمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا والرابع

١٠٢

احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والجواب المنع من صغرى القياس وقد كذبناه في كتبنا الكلامية الجمع منتاولا بما ذكرناه في نهاية الاصول

٢٣

لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف
ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا
انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك
ليس حجة فينقطع النبي عليه السلام الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل
اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والآخر
صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم
بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا
احتجوا بان افعال العباد الخ لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان
للاشعرية احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان افعال العباد
اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد
لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف
والثاني محال لاشتماله على ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك
المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لانا نعيد الكلام الى فعل ذلك لوجب
المرجح الآخر فانه ان ترجح على تركه لاحتمال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان
ترجح فذلك المرجح الآخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى فاذا
فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعل امتنع الفعل فلا قدرة على الحمل الواجب ولا على الممتنع
واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم
حصول التعذيب قبل البعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب

لازم

لوجه

تنبيها على الطو... شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا بالضرورة والتالي باطل والا لزم افحام
الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الواجب لا لفائدة
عبث والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان الى جلال التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه
فكان عبثا والجواب لم لا يجب الشكر لكونه شكرا ولا يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل او لم لا يكون الفائدة
آجلة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون شكر

م

لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل
فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي
فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب
عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكره في البيان
فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل
بالاتفاق وعن الحجة الثانية بما ذكره المعتزلة السمعية بما ذكره المص في كتابه المسمى نهاية الوصول
وهو ان المراد وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بالاوامر السمعية او بجعل الرسول اشارة الى
العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا
مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا راجحين
ما دل عليه ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب
للوجوب والتحريم اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب
وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعالى
قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام لا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا
استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالآية انما دلت على نفي التعذيب
لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم
من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب
بعدها تذنيبان الاول اه التذنيب التوابع والتذنيبان المذكوران بحث
الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فيهما

عن الظهر

15

تاء

التعذيب قبل بعثة الرسل ... التكميل ...

فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا
وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف
في هذا الكتاب منها ثلاثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان
وانه لا فرق بينهما من حيث تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب
الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بطلان التالي
فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب
علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم
فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المص هنا نظرا وذلك انه
جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما والعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على
اللازم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل انما دل انما يدل
على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له
لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني
عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى
ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله
بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا
يكون جزءا من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء بالضرورة
الثالث انه دافع للخوف وكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان
المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عند الشكر

قطعا

التلازم نحو

قطعا واما الكبرى وهي ان كل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت
الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة لفائدة
او لفائدة والقسمان باطلان فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان
تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن
كل شيء واستعلائه عن طلب النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة
والاول باطل اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان
ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي
ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب انه وجوبه
لكونه شكرا لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا
لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى
وهكذا لا الى نهاية وانه محال او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه
عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر
او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر
الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله
المدح وتاركه الذم فذلك الامر لازم له لذاته او لصفة لازمة لذاته كحسن
الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون
لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف
بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة

افو ديرك

16

الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب ... الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد واي يحصل ذلك لو اتى المكلف به
معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الشذل لانه منتفع في لبه عن امارات المفسدة ولا ... مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث الشرع وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل
على المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان حراما والجواب اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به
جوابه الاذن معلوم كالاستظلال

من دفع ضرر الذم اللاحق بتركه وجلب نفع المدح الحاصل بفعله واما التردد في نفس الوجوب
فانه انما يقصد اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو وما ادعى اليه
نعم فيقال الجواب انه نعم الشكر انما يكون لفايدة او لا لفايدة ونسوق الكلام
الى آخره   الثاني ذهب جماعة اه   هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين
اللذين يجب الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو
البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون
اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في
الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند
من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل
حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار او لا والثاني هو المقصود بالبحث هنا
فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية
الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها
مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على
الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيه اصلا ورد هذا التفسير بانه
ليس وقفا بل قطع بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا
فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها
على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا
من منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا

اما انه منفعة فظاهرة واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر
على المالك فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يجري مجرى الاستظلال
بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن الامارات
المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه
معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب
وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط
الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران لا يدل على العلية على ما ياتي
وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها
في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون
الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم
بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع
من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بالحائط
الغير والفرق بين الشاهد والغايب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف
في ملكه بخلاف الغايب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والطارئ في قول المصنف فوجب
حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى
الاشياء او الى المنفعة كان اليق   الثالث الفعل قد يكون مجزيا اه
هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وغير مجزي وانما اخر هذا التقسيم
من هو ذي التقسيمين اللذين تقدما لما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف
تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية

17

٦١

الرابع الواجب ان اتى به في وقته المعين له سمي اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع
الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وقد يقضى المكلف ان اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعل فات وقته
ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء لمانع وجوبه وتركه كتارك الصلوة ... قضاء لم يعصِ
كالصلوة الخالية عنها والمانع وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار
بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى
ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا عرفت هذا
فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون
كذلك اذا اداه على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط
القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيما بينه ان المكلف
اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير
مجزي وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق
على الفعل انه سقط مع انه غير مجزي   الرابع الواجب اه   موضع هذا
التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة
العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف
اعني الاداء والقضاء والاعادة لانه ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء
وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية
لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده من شرط معتبر واقترانه بامر مبطل سمي ذلك
الاتيان اعادة فعلى هذا الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة
في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق
وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الخلل في الوقت فعلى هذا يكون بينها
وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء
اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه

مانع

اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجزي ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد به

وهو اعم من ان يكون موقتا وغير موقت وموضوع هذا التقسيم

فقد

وصدق فقد في كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المصنف جعل مورد تقسيم
الوجوب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات موصوفة بالاوصاف المذكورة
جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع   وقد يقضي المكلف اه
اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله في الحال فات وقته
فلو اخره وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع
غلبة السلامة فمات فجاءة لم يعص اذ ذاك هذا فرع على ما تقدم في الاول اذا غلب
على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات
فعله في وقته احتج عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان
به ولو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فهل يكون اداء او قضاء
قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده
فيبقى كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه
والاثم بعصيانه بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا او وقوعه خارج ذلك الوقت المعين كان
قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط
باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال
على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت
مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى آخره فاتفق موته فجاءة او قتله قبل دخول
آخر الوقت لم يعص لحكم علم وظنه بعص اول الوقت له   ثم القضاء اه
الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤده وذلك
على قسمين احدهما ان يتحقق وجه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة

18

اى ما من الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضى للمنع او رخصة وهو ما جاز مع قيام المقتضى للمنع... رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك

عما حتى يجب قضاها فان فعلها فيما بعده يكون قضاء والثانى ان لا يتحقق الوجوب بسبب قيام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل فى تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة منه فى حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحايض فان صدور الصيام عنها فى حالة حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناع كالمسافر اذا لم يقدم الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا لم يبرء قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لانه السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم سببية المرض اليه وفى جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق فى هذه الصورة وهو خطاء فان الحائض مثلا ماخوذة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا اقدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صوم ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا فى التمثيل به الى القيد المذكور هذا فى قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه الخامس الفعل قد يكون اه

هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضى للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة فى اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما وسمى بعض الرسل اولو العزم لتاكيد قصدهم فى اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهى عبارة

فيسمى

عما

المقصد الثانى فى اللغات وفيه فصول الاول فى الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته كما سيجى ترجيح لبعض الالفاظ بعينه من غير مرجح والطبق المحققون على بطلانه ثم من الخصيص اما ارادة المختار او سبق المعنى ... خطور اللفظ ثم اختلفوا فذهب الاشعرى وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها

عما جاز فعله لا مع قيام المقتضى للمنع منه كالصلوات الخمس ونحوها واما الرخصة فهى لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضى للمنع منه فخرج بالقيد الاخير ليس رخصة لان جواز فعلها لم يقترن بما يقتضى المنع منه وتناول الميتة فى المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضى المنع وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهى الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من التعب فان استيفاء المهجة وحفظ النفس واجب وهذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يتم دليل على تحريم استيفاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية فى السفر ولا يعقص بذكر الحد المذكور للرخصة فى ذلك لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لا انه باحث عن نفسه ولو اراد ما توقف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام

19

ما يقتضى المنع منه واللام فى قول المصنف كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المتقدم ذكره المقصد الثانى فى اللغات اه قد عرفت مما تقدم ان من جملة مبادى هذا العلم المقصد بعينه ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المصنف اليها على الوجه الكلى واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناه كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد يشمل المفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون منه جاجته وهذا الحد مبنى على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع

وضعه

والطبق

خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب منع الملازمة فانه لا يلزم من نفى الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفى المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذى من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والثانى ياتى فى حق غير واجب الوجود تعالى لان اللغة عبارة عن لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذى يخصص اللفظ بالمعنى او الوضع من الوضع والمصنف اشار الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعرى وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعها مستفاد من التوقيف الالهى اما بالوحى او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضرورى بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقراين والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفراينى ان القدر الضرورى الذى يقع به الاصطلاح توقيفى والباقى اصطلاحى وتوقف القاضى ابوبكر والغزالى واكثر محققى المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون

والعلم بوضعه

الافعال

وقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد الى ... المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها التسمية للمسبب باسم السبب ولا يتعين الاصطلاح لكل الاصطلاح فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول التى يتوقف باتهم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياج هذه الالفاظ والاقدار عليه ووضعها او حمل الاسماء على الصفات الافعال والحروف كذلك لانه لا قابل بالفرق ولان الكلام مشتق من السمة وهى العلامة فالجميع اسماء ولان الى ودرته بالاسماء وحدها من دون الافعال والحروف اليها متعذر او متعسر التاخر لقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم ليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة فى التركيب والتاليف ولو قدر اختلافها بالمقادير والاشكال لحسن جعله اية لكون الاختلاف فى غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لكنه لا مذهب لعباد والحصار الواضع فى الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالى فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف صاحبه ما يعتقده وذلك لا يمكن الا بالفاظ او غيرها دالة على تلك المعانى والكلام فى تلك الالفاظ ووضعها كالكلام فى الاولى ويتسلسل واحتج واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان نبى قومه فاذ ذلك دال على ان تقدم كل رسول للسان سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما ياتى والاعتراض على الاولى اه اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهى التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام لاحتياجه

صح صح

الالهام التى له التعليم

20

الى هذه الالفاظ فى محاورته وتوجه بنيه وبعث غيره على وضعى واقتداؤه على الوضع
العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه لانه الملجا اليه لا انه علم بالخطاب
كما قال تعالى فى حق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه وليس التعليم
عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمته فلم يتعلم
الثانى انه لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا
للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة
وهى العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين يكون كل ما يعرف ماهيته او يكشف
عن حقيقته فهو اسم وتحقق لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطارى
الثالث انه لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق
آدم عليه السلام وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال
تعليمه بمعنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان آدم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء
لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهى من قوله تعالى
واختلاف السنتكم بان الامام يعين حمل لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر حملها
على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز آخر وهو ممنوع فان الاقدار
على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثانى لتساويهما
فى كون كل منهما آية واجاب المصنف عن هذا فى كتاب النهاية بان المجاز الاول
ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ
اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان فى الثانى زيادة
اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الحجة الثالثة بالمنع من بطلان التالى لجواز ان يكون اللغات

اصطلاحية

فصل الثالث فى الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجبت الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعى وانتفاء
الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ
بخصوصها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الخفى

اصطلاحية وما ذكره من احتياج الاصطلاح الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم
غيرهم اصطلاحهم ويتعلم كل منهم اصطلاحه ما فى نفسه بالترداد والترديد كما يتعلم
الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى حجة ابى هاشم بالمنع من توقف التوقيف على
الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف فى اجسام جامدية وخلق
علم ضرورى للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها الفصل الثالث فى الموضوع له
هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول فى موضوع له اللفظ اعلم ان المعانى على
قسمين احدهما ما يكثر الحاجة ويشتد الى التعبير عنه والآخر ما ليس كذلك والاول يجب
فى الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعى اليه موجودا
والصارف عنه مفقودا وجب تحققه واما الثانى فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز
خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان
يوضع لكل معنى لفظ يخصه لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالى باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان المعانى غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى و
لا يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه
فمجموعه اولى بكون غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعانى لفظ يخصه كانت
الالفاظ لا نهاية لها وما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالى فلان الالفاظ
مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية
الثانى لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروائح
ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة
البحث الثانى فى انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة

٢١

وليس القصد بوضع المفردات افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعانى بواسطة تركيب الالفاظ

والعامة بازاء المعنى الخفى الذى لا يهتدى الى معرفته الا الخواص كما يقول مثبتوا الاحوال
كابى هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فيقول المعلوم عند
الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركيته حالة معللة بمعنى وانها غير وقعه
بالفاعل ادراكه او لو صح القول به لا يعرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة
البراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين
لا يعقلون هذا المعنى ولا يهتدون اليه اذا تأملوا واذا كان كذلك امتنع ان يكون
موضوعا لذلك المعنى بل الاسم للحركة فى وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غيره
اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره تابع
لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعانى
كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنه ولو كان الواضع الناس فالمجتمع
منهم هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ
بازائه ثم خفى على غيره ذلك المعنى واستعمله فى لازمه واشتهر اللفظ وان كان الاصل هو ذلك
المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه
له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ
وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا
جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ
واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه
خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا
البحث الثالث فى انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل

واللفظ يدل على المعانى بواسطة الذهن لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص المتحد فى الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من
النقل المتواتر او الاحاد او المركب من العقل والنقل كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا

عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعانى المتوقف
على العلم بتلك المعانى ضرورة تأخر العلم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى على العلم
بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ لزم الدور بل
الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك
المعانى بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد فى المركبات
فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعانى وذلك يستدعى سبق العلم
بتلك المعانى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت
لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان
ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا
كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعانى فاذا توالت الالفاظ
المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها الى
بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم
بالمعانى المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه
موضوعا له البحث الرابع فى ان الالفاظ انما وضعت للمعانى الذهنية وانما افادتها للمعانى
الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما من بعد وظنناه حجرا
سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسمه ثم
لو زال هذا الظن ايضا وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ
عند تغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد فى الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ
ليست موضوعة للمعانى الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس

٢٢

الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمن وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما م

فطريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية وح يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر او آحاد فالاول كون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني كون لفظ الجلل موضوعة للسحاب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متناسبتين من نقلين فرتبهما العقل حتى يحصل منهما نتيجة فطريق العلم بالنتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع الموقف ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع الموقف للاستغراق الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ

آه لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هو الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة فيتغايران وبان الدلالة صفة للفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن

اي الدلالة

والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفايدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا تنتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاولى

٢٣

بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والضمير في قوله بتوسط وضعه عايدة الى اللفظ وفي قوله له عايدة الى المعنى والضمير في قوله بتوسط دخوله عايدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عايدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عايدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عايدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فمع مدخل العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او

والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه ومركب ان قصد

او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم والمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج والدال اه

هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وح اذا جعل علما وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرام الحجارة والمراد بالجزء ما هو الاعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان اجزاءه مقدرا وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم نابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة

غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزء دال لكن على غير جزء المعنى او على الاعلى م

فهو بانه طلق الدلالة على الجزء الاقوان لكان التالي وهو ان تقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه صح

او التضمن قد يكون مفردا او ايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزؤه مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة الماشي عليه بالمطابقة وح يكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلث لقايمتين لازم بين عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لان تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه واللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل

٢٤

وتقييد الدلالة بالمطابقة فقد عرفت فايدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزؤه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابل المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قايم وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك وح يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب

المفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة م

فيجب ان يزاد في التعريف من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في طرده وبهذه الزيادة يستغني عن العقيدتين المذكورتين اقول والمفرد اه اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا للنفس المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما فوقه هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لابد وان يكون مندرجا تحت ماهيته المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فيثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانهما كليان في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فان الكلية والجزئية صفتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمص اضاف التصور المانع من الشركة الى الضمير العائد الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه عن الشركة

العام بتصور الكل ... احال المراد ان تصور ... كتصور الانسان بالحيوان ... غيرها بخلاف تصور ...

الهامش

لا

والكلي اما تمام الماهية او داخل فيها اما جنس او فصل او خارج عنها اما خاصة او عرض عام

والا لم يمنع م

لا التصور ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير الكلام والمفرد معنى جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والضمائر الراجعة يكون عائدة الى المضاف وان قصد المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي انه يبين مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس والكلي اما تمام اه شرع في تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يزداد عليها بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها ولا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك بينها ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء بما هو يطلب تمام حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم له وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي فالكليات منحصرة في هذه الخمسة لا غير

٢٥

والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها وسهل الزوال او عسره الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم الثالث

النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الآخر مذكور في كتب المنطق والخارج اما لازم اه الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك عن الشيء عقلا او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا او تصورا مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالسواد للزنجي والبياض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرنا من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود الثاني اللفظ اه هذا تقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلاث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يتوقف في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل واحد منهما لا يفهم من لفظ المجرد عن لفظ آخر بل يتوقف فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول زيد في الدار وعلى السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقل بالدلالة على معناه مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل

دوس

الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والا فالمتواطئ ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومتى بلا تهما م

وفرس وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كالامس واليوم والغد فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين ولو اهمل ذكر قيد لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت عن تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس الثالث اللفظ والمعنى اه هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس والاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يتوقف في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على المتكلم بعينه اذا اقترن بقرينة كتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطئ المتوافق اي المتوافق افراده فيه كالانسان الذي يصدق على افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا لتوافق المعناه او لا بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدها اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان السامع

اي م

٢٦

وان تكثرا فهو المتباينة سواء تفاصلت الموضوعات كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة
فهو المترادف وان وضع لمعان بالنسبة الى كل واحد منها

لا يشكل بين كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة والاتحاد
في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع
لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا
الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان
والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر واما ما يجب تكثر اللفظ بحسب تعدد المعنى
الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق
تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من تينك اللفظين غير مباين للآخر لان تكثر المعنى ههنا
ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ فرد ره تحققه عند اطلاق
احد تينك اللفظين دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تنافى موضوعهما
بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة
والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتنافيا اصلا سواء
امتنع اجتماع احدهما مع الآخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او
صفة لازمة له كالانسان والتعجب او عارضا كالانسان والماشي بالفعل ويجمع هذه الاقسام
يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يتحقق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه
الى معناه ويتحقق التغاير بينهما فهو لا يتعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد
المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع
وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو
اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث لا يتعدد فيها فيراد في
اللفظ المشترك فان قلت يمكن كون اللفظ الواحد نوعا للمتكثر شخصا كقولنا
الانسان انسان مرادف الضاحك قلت لا نم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره

وان اتحد اللفظ فان فيه فهو المشترك ان وضع لمعان بالنسبة الى كل واحد منها والمجمل بالنسبة الى الباقي والحقيقة والمجاز ان
وضع لاحدها ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان كان النقل
لمناسبة

انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة واحدة فليست من هذا القسم
وانما يعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع
للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا لان دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر
معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا
اولا او لا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض
والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه
او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا
المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا
المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمخاطب تراه متحيرا في ذلك ههنا وجعل اللفظ بالنسبة
الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا لا وجه له فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين
والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد ان يكون موضوعا
لاحدها ثم نقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه
او يغلب فان كان الاول يكون بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه
مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله
في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه يسمى منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع
او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء
ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا
كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة
وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة

جون سياه وسفيد

٢٧

الربط

والمرتجل ان لم يكن لمناسبة

في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض
ثم نقله اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والثاني وان كان
لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وطلحة
الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما ذكره
النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما ابتداء ولم يكن منقولا اليه من معنى آخر قبل والكلام
الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه
واحدا مشترك في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها في نفسه وفيه نظر لما بيناه من جواز
كون المرادف مشتركا وكذا المتباين كالعين والنور فانه يتحقق الاجمال لتحقق تعدد المعنى
واعلم ان اللفظ منحصر في قول المصنف هو العلم خبر اللفظ المتحد والضمير في قوله افراده عائدة
الى المعنى الكلي اشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي
كان ينبغي ان يضم اليه ذكر ما فيه ليتحقق ما فيه التساوي والا لا يتعين كونه متواطيا لجواز
تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها
فيكون اللفظ فيه مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها الا ماهيته
الا عند ذلك وهيا في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيء
ماهيات وبان الاطلاق ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لما تحقق الاثنينية
والتعدد والضمير في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والضمير والالف في قوله وتقابلها
عائدة الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل هنا ما يقابل التضايف فيقابل
الاشدية الاضعفية وقوله فهو المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله وهو
المترادف اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة

٧٦

مجاز وتأويل

الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان
راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المؤول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه

يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله معانيها عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة
قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله
اليها وقوله لاحدهما الرابع اللفظ الخ هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني
الدال على المعنى بالوضع باعتبار وضوح دلالته على ذلك المعنى وذلك ان اللفظ المفيد
لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا والثاني
النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة
العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون
نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس
الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب
اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول هو الظاهر بالنسبة
الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مؤولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس
ومؤول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض
وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة ويسمى ذلك المشترك
محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح
من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل
معنى كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد يشترك المجمل والمؤول في ان كلا منهما
ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمؤول فيمتاز
وينفصل عن المحكم بالمرجوحية والمحكم عنه بسلبها وقول المصنف وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ
وذلك الغير المحتمل والمراد بسلبه وبيانه في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما وتعينه

٢٨

والاول جيم

الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو

متنبها نظرا الى الحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لانعكس الرجحان لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية او لا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذكر العوالي على المخاطب كقول الامير لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمن هو في رتبته من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا جبير والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب بحسب الجملة كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو بحسب ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ولا يدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث هي هي محتملة لهما وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين هو احدهما قيد في الآخر ويجعلهما كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان

قال

اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او غيرهما

السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى

قايم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الكاتب والحيوان الكاتب المكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب المتصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل قد قام او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كالمركب من اسمين كزيد عمرو ومن فعلين مثل جلس يكلم ومن حرفين مثل هل في والقصر في قول المصنف او غيرهما على ما يدل الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الآلة آداة فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسماه كما ذكر او على طلب الترك فهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه السادس اللفظ قد يكون مدلوله

29 هذا التقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظ وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الى ما ذكر ليتصل بتقاسيم المفرد السابقة كما عرفت من تقدم المفرد على المركب بالذات والمفرد ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة

المفرد

على المركب كما كان هذا التقسيم للفظ المفرد

او غير دال كالحروف الهجاء الدال عليه كل اسم من الحروف التي للفظ شيئا واما مركبا كالخبر والقضية

كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ غير دال على معنى وذكر في شرح المواقف انه لفظ الهجاء فانه انما يدل على كل واحد من الحروف الهجائية كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا وقيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف الهجائية على معنى فان الالف يدل على المدة والباء يدل على رقم المخصوص وكذا باقيها فيكون لفظ الهجاء من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فانا في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب انه ليس المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون الخط بتلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملا لان المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والثاني الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب ومورد القسم اللفظ المفرد وفيه الذي انما مثل به لانه جعل مورد القسم اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمصنف طابق شارحه هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده حينئذ لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت

وجوه الالفاظ

الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه مع حروف ذلك الاصل وهو اما بالزيادة او بالنقصان او بهما فالاقسام خمسة عشر الاول زيادة حركة كطلب من الطلب الثاني زيادة حركة البناء كالجرح بحلاف حركة الاعراب العارضة الثالث زيادة حرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا كطالب من الطلب زيد

الالفاظ للموجودات بمجرد تمام للتصورات وقد ذكر بعض المتاخرين في شرح الطوالع والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزوه على جزء معناه لم يتصل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى آخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كهذيان فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز مجر وكب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عين اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنحو قولنا لفظ

الفصل الرابع في الاسماء

لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المفرد الاول واقسامه واحكامه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذكره وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او احكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر وزيف بانه ليس بمانع لانه قد وجد ان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر وقال الآخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك النوع حروف ذلك الاصل والمراد بالتصاريف تحويل الكلم الى وجوه مختلفة من صيغة الى اخرى مخالفة لها ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مكانها وحروف الكلمة للمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المركب كذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضربته

الالف وحركة الباء الثانية الرابع نقصان الحركة فقط نحو حذر من حذر نقصت حركة البناء

لان الاشتقاق مع اللفظ يكون مناسب للاحرف المع والتركيب للانصف وجدان المتكلم التناسب بين اللفظين

30

المودب

السادس نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف الى دس نقصانها شيئا عِدْ من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال الى بع نقصان الحركة مع زيادتها كَرُم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتها اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء م

الضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه والزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تقاربهما وحروف الزيادة عشرة يجمعها ثم تشاكر الون وليس المراد انها يكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التوجيه هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول والمشاركة في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او بهما معا او نقصان حركة او حرف او بهما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا فهي داقسام المشتق حينئذ خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان تقرير سنة واقسام اجتماع احوال الزيادة مع الثلثة احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صارت خمسة عشر والسبب ان ليس فيها الا التغيير واحدا اما الزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيير ان تغيير زيادة وتغيير نقصان الاول زيادة الحركة اه لما اشار المصنف الى خمسة عشر الاقسام الخمسة عشر المكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا اقدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية

والنقصان

الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة حركة دهقان من الدهقنة نقصت التاء وزيدت الالف الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت فتحة التاء للبناء الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادتها خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحت الفاء الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادتهما ارم من الرمي زدت الالف متحركة

والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة فقط في المشتق على المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة اللام وهي حركة بنائه وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها وفارقت كالجزء منها واما حركات الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للكلام المعرب الصحيح فان اعتبر اللزوم وعدم الزوال اعتبر حركة البناء اعتبار حركة الاعراب مطلقا فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا يبنى في هذا اقول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان النظر فيه يتعلق بجوهر الكلمة من حيث الوضع الافرادي فلهذا قلت الفعل الماضي انما بالنظر الى الوضع اصله التوقف بذلك كيف ثم ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف صير حركة اصلا ولكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج منها وهو العامل ولكن ان الشخصية محتاجة الى العامل الشخصي كذلك النوعية محتاجة الى العامل النوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة لها فاشبهت الجزء منها المشبه وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب وانما اورد التمثيل بكلمة مشتقة يرد فيها على مصدرها حركة اصلية فلما ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل ٢

وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي هي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الالف بعد الكاف م

زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فانه اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدر المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء ولم يعتبر حركة البناء وقلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء ٤ نقصان الحركة فقط مثل خذر من الخذر فان الراء في خذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي فعل الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء وقلنا في مثاله الضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على رأي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل تأكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد ٥ نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق ٦ نقصان الحركة والحرف معا عِدْ من العِدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو اذ الاصل الوعد ونقصت حركة الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي تاء في الخط وفي النطق عند الوصل وعند الوقف هي هاء ٧ نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت حركة الراء وزدت ضمتها ٨ نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه بل في مثاله عاد جود من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد العين ٩ نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء ١٠ نقصان الحرف مع زيادة الحركة دنيا من الاباية نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف في الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاولى المفتوحة قبل

علىهذا

ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه المشتق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها م

على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق ولا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة والمثال المطابق لهذا القسم والكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف ١١ نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء ١٢ نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحت الفاء للبناء ١٣ نقصان الحركة والحرف مع زيادة الحرف معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء ١٤ نقصان الحركة والحرف مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين ١٥ نقصان الحركة والحرف مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاول المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد الكاف ولا يشترط قيام المعنى لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في احكام المشتق وهي مسائل اربعة الاولى في انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة والاصحاب خلافا للاشاعرة لما انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا للذي صدر منه الضرب فح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الضرب قبلها بذاته ثم وانما يقوم باجسام جادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات

ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمؤمن والمخبر للنائم

خالق
خرج طابقه المعنى بالوجدان وما بدون شرطه وانه حق واقعا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذاته تعالى بالضرورة فان قلت لا ثم ان الضرب قائم بالمضروب بل المراد تأثير القادر فيه وذلك التأثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم عليه تعالى باعتبار خلق الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجامدة بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد وباعتبار هذا التعلق الراسخ تعالى يصدق لفظ الخالق واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التأثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر من وزره استلزام قدم المؤثر قدم المنتسبين لكونهما متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تأثير آخر وتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير معقول وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ح ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا واحتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم انه ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه مح واجيب الاشاعرة بالاستقرار وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه منع الاستقرار او بطلانه بوجود الصور المذكورة   ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر   هذه المسئلة

الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة و ح يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يكن عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منه الفعل في زمان ماض لما كان لهذا الكلام معنى وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متعاقبة ينعدم السابق منها بطريان اللاحق ولا ما كان كذلك فانه ممتنع التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه اولى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا للصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم

٣٣

وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من اطلاق الكافر للمؤمن لعبده لا يقتضي المنع اللغوي

فلو كان شرطا للصدق لما صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولنا ليس بضارب الخ لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه

فرع

بالفرد واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا وليس بضارب نقيض فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه مح والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلق لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا فان الان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما للصدق لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة تختلف بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآلات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المص بقوله ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مستلزم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلق الذي هو جزء ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعيهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا للسلب مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب ضربا موجودا الآن ولو كان المراد بكون الآن وقتا لسلب مطلق الضارب منعنا صدق وكيف

٣٤

ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحلها اسماء منها ومفهوم المشتق شيء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء

م

لا فانا نقول قد يمكنا ان نصدق على من انقضى عنه الضرب انه ضارب بناء على ان من خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان هما مطلقتان والمطلقتان لا يتنافيان فان انا نافي المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول عليه السلام انه كافر وانه باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب المنع مع هذا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سائغ

منه ط

بالنظر اليه وانما منعه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق اه **اقول** هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربعة وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لمحلها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه وان التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لكل المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة مشروطة

ولا يلزم من عدم دلالته على خصوصية يكون ذلك المعنى القائم بالذات ذلك اللفظ موضوعا بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو لفظ اللفظ الموضوع للمعنى كما هو احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه **قال** ومفهوم المشتق اه **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق المطابق ولو دل على شيء من ذلك لكان لطريق الالتزام اذ لفظا ابيض لم يوضع

كان كما تدل على شيء ما له بياض

دهنا شيء من كونه جسما او غير جسم

بل يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي

كالابيض

الا

الفصل الخامس في الترادف ووقوعه مثل اسد وسبع وغير هما يدل على جوازه ولامكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة لقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا القلب والسجع والتجنيس وغيرها

م

الا الشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفى دلالتها المطابقة والتضمنية والدليل عليه ما ذكرناه انه يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا في الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك انه هذا هدر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا **قال** الفصل الخامس في الترادف اه **اقول** الكلام في الترادف

تسمية دخول الجسم في مفهوم

اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المرادف وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والقيد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وقيد المعنى بكونه موضوعا لوضع آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ والموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع

35

لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمترادفة لغة المتتابعة وانما اهمل المص تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فانه غنيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز وبدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى العقل فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى اللغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نقلوا لنا ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظي الجلوس والقعود موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر

لذكر المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وقوع المترادفات ويمكن ان يقع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر ع ألم الهوى اسعا يوم النوى بدني ع وفرق الهجر بين الجفن والوسن ع فانه لو قال بدل النوى البعد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل

كن تدعني

فالمسجع التقفية القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متفقين وبين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت من الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ النوعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل يجده سائلا فان التابع وسيلة المترادفة للوسيلة والذريعة فلو اعتقد الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر ع وطلبت منهم سائلا فرأيت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركا لاتحادها وتعدد معانيها لم يناف كون السبب الترادف ثم اعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه ومع يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذكر الظاهر

التجنيس كقوله مودته تدوم لكل هول وهل كل مودته تدوم

الذريعة الوسيلة وهو ما يتوصل به الى الشيء

خفيا

والمؤكد

ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على الشيء المفارقة له

خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير الموقوف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطاء فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال **قال** ويمكن افراده بخلاف التابع اه **اقول** لما كان مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك منها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن قال قوم انهما مترادفان والحق بطلانه ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفردا عن ذكر مرادفه كقولك بشر وهذا بشر اتخذ الان ذلك

36

في حق التابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر متبوعها فاذا فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره صفي الدين بانه اللفظ الموضوع للتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ الثاني التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المؤكد لا يقبل الكل المعنوية مع صحة تاكيد الفاظ المؤكدة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير لا شيئا والمؤكد

اقول هذا الكلام من اوله الى آخره

م م

ويمكن ان يقال ان كلا واحد من المترادفين قائم مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعنى

هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير لا تتحقق الا معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجائني الرجلان كلاهما والمراتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما المفرد فكقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله عليه السلام لاغزون قريشا والله لاغزون قريش وجواز التاكيد معلوم بالقطع ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود اعني مقوماته التي بها يتحقق حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل آخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب وارد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسطها للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت اسدا جاز ان يقال رايت ليثا او رايت اسدا يفترس شيئا او رايت ليثا يفترس شيئا لان المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خداي اكبر والتالي

باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان اراد والتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان اراد والدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نم بطلان التالي وحقيته ظاهرة واما القايلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغة غير لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يعتبر ما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول المصنف ويمكن افرادها عائدة الى المترادف قال الفصل السادس في الاشتراك وفيه اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده اتفاقي كما عرفت والمشترك مختلف في معناه قطعي والنفي مقدم على المجمل وقد عرفه المصنف بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف او لا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للباصرة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا

يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكونه متناولا لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان ثم هذا الحد هو الحد المذكور في المحصول الا انه فيه تغيير يسير اغير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف وههنا اهمل ذلك والظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان في شرحه التوضيح ما يدل على ذكره وايضا ذكر في التوضيح من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك فقيد الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين فوحده ثانيا وهذا ايضا ما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله ومن حيث هما كذلك مخرج به المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كان افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد المختلفة فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله مخرج المترادف

سبقدد

بتعدد الحقيقة فيه نظر لانه قد يتعدد معاني المترادف كترادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وقال آخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ وضع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهمنا الى المفهوم المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهم المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر الوضعان في معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفائدتها عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ

وان انتفت التفصيلية كاسماء الاجناس واجيب عن الثالث بان الاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة
لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة **البحث الثاني** اقول ان مفهومي اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر

انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض
ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها لاستلزام الترجيح
من غير مرجح ولانه اما ان يذكر معه قرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير
فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض
من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه
اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل وعلى وجه الاجمال اذ
كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما
هو من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لمطلق الغرض وعن الثاني
المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذكره
لانه يكون القرينة مفهومة عند من يكلمه المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره
من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة الموصلة
المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب وعن الثالث ايضا بمنع عدم
فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا
فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها
مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض
الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنها ايضا بان ما ذكروه
على تقدير صحته وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واضع واحد ولا يمنع من وضعه
من قبيلتين وانتفاء احد مسمى الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** البحث
الثاني في اقسامه اه **اقول** يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك

والسواد والبياض وقد يتوافقان اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون
احدهما صفة للاخر كالاسود للحبشي ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد
اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب

باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ
ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين فردا الوجود في المشترك وما زاد
عليهما فغير حصر ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان
لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر اللذين
هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة والسواد والبياض اللذين هما
مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا
من الاخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة من احد الطرفين اللذين هما
الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة
عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان
المطلق فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من
٣٩ رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا
لا يمنع لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احد الضرورتين ورفعهما معا
واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد
يسمى باسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو
كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص الموصوف اعني ذا
السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اي كونه ذا سواد
لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا
على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه
اسما موضوعا للعلم عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين

ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد
منه شيء والا كان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات
وهو معلوم لكل احد وهو مم لجواز وقوعه من واضعين **البحث الرابع** اعلم انه لا يجوز استعمال

مفهومها بالذات **قال** ومنع بعضهم من اشتراكه اه **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب
اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء
ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لابد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد
الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل
واحد منهما او بعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا
اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع
صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك المعنى
من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ
المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند
اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتدي بالقرء يفيد
السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض
والطهر الذي هو عدم الحيض وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود
البارد وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد
الطرفين اعني وجود البارد وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق
نعم قد يعري اطلاق مثل هذه الالفاظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل
هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته
مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني **قال** البحث الثالث اه **اقول** اختلف
الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها

ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه يتحقق لاحد الطرفين اعني وجود البارد وعدمه

اللفظ المشترك في معانيه الا بسبيل البدلية لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع فقط
فهو استعمال له في البعض وان اريد المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة
المجموع تقتضي عدم الاكتفاء به وان لم يكن موضوعا له كان استعمالا له فيه مجازا ولا يصار اليه
الا بقرينة

القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي الى جوازه وذهب بعض
هؤلاء الى حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والباقي وجعل
المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو
عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج
عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما
ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين
يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر لان استعمال
اللفظ المشترك في المجموع ح يكون استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا
٤٠ ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما
ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض
لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء بالاية لابد من افراده وارادة الافراد
يقتضي الاكتفاء بكل واحد من افراده وذكر بعض النافين وفيه نظر لان الكلام
في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو
مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا
وفي الثاني انما يقصد بالذات وبالقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد
كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني وبالعرض وايضا في الاول
يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا
على كل واحد منها بالتضمن فح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول

وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار وان فسلا جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان حمل على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج
اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع والفائدة موجودة
وهي دلالة اللفظ على احدهما لا بعينه م

استعمالاته في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التحكم فقط على ذلك التقدير فقوله لان
ارادة الافراد بعض الاكتفاء ببعض من افراده قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن باقي الافراد مرادا والفرض ان المجموع مراد ايضا على ذلك التقدير فلا يبقى
الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة
كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا و
الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد
وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض وقد اريدا معا اما ارادة الخشوع و
الانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة
على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع
فالتخصيص ببعض الناس مغاير لما للجميع فظهر استعمال لفظ السجود
المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال
وهو المط الثالث لو لم يجب حمل المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن
القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما
التحكم والترجيح من غير مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة و
التالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل

اللفظ

الجواب عن الرابع بانه على خلاف الاصل

على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول
واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دلا على استعمال
اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا
الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي هي بمكن الجمع بينها
عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة
في المعنيين معا اعني صلوة من الله تع وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه
تع وخبر ان في الاول محذوف وتقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون
سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد
يكون مجازا وهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني المنع
٤١ من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الآية المذكورة بل
المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود
اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالخشوع عن
وضع الجبهة الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ
لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس
ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير
مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن
الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق
الرابع في ان الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اللفظ

لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما
يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يختص
احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي من الوضع عند

اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل
المص على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول
من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها
باطلاق لفظ ومتى كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير اللفظ
كون اللفظ مشتركا بين متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده
منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد
كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة
الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان ارجح
الثاني لو كان الاشتراك مساويا للغيره لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له من
المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي بط والا لحصل
التفاهم حالة التجرد دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ و
هو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك
اللفظ ح يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل وضع
سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه مح وفيهما
نظر اما الاول فلا نسلم ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال
كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل
للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا
بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا

لكانت

دون غيره فكان لا يحصل الفهم بما عند التخاطب
حروف المقطعة مثلا ان حروف الهجاء والحروف المركبة تتلاقى من في وعلى حروف التهجي

لكانت حروف التهجي باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها
واما الثاني فللمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له
عند اطلاقه وبين غيره وانما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد عدمه ووجود الاشتراك
وعدمه لا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له
ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ
لاحدهما معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى
المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف
على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه فح يكون ذلك السبق
دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على عدم اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم و
سبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك
٤٢ اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم
الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على التقدير الاول
ومحتملة على التقدير الثاني والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك
بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين سواء كان الواضع واحدا او
متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين
مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الشارح في
قول المص وقد يتبعه امور اخر عايدة الى الوضع وتلك الامور التابعة
للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك
المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة

البحث الخامس في وقوعه في القرآن قيل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومعها يستلزم التطويل من غير فائدة

فليس مقصود الواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف طاب ثراه بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لانم ان الغاية الذاتية انما تحصيل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند الاطلاق احد معانيه في الجملة وان لم يفهم معينا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يحصل الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا وحتى حصلا يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا مجملا الدلالة على معناه اذا كان صادرا عن واضعين

قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن الخ اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقوله في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة

المعينة

والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة وبدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما ويجوز فيه الاخر لخفي بكثرة الاستعمال

المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين باللفظ الموضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامع له فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعنى كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض وكون مجامعتها لها مستلزما للتطويل بغير فائدة اما الاولى فلانا ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض لم لا من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو غير حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف على حجة الاولين بالمنع من اشتراكهما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين على سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خفي لتجرده واشتهر استعماله في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم حتى فبقي الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره

43

المميز

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل للباطل فاذا كانت للفاعل كانت بمعنى المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت

من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز الخ اقول الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل ياتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو الامكان لان الممكن يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حديهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس شامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلولم يعتبر الحيثية

المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ

لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز ولان استعماله في اللفظ في غير موضوعه مجاز او ايضا المجاز مفعل ونباؤه حقيقة اما في المصدر او للموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يكون حصوله في الاجسام كذا يكون حصوله في الاعراض واللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضوع اي محل لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي

44

واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان بعض الالفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية واصطلاح لم يوضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل

فيكون حقيقة في هذا الوجه الاخير انا قد بينا في تقرير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي واما آخر المعنى طاب ثراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **قال** واقسام الحقيقة

اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل ~~[illegible]~~ فيما وضع له في اللغة وقعت بها المخاطبة ولما كان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا نعني بالحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج بعضهم على ذلك بان هنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود الاصل فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف لمنع كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة كما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او الى الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هنا الفاظا موضوعة في اللغة واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت

لانها عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له من اللغة والمجاز ... المستعمل في غيره

العرفية
بحيث صارت عند الاطلاق متعينة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز بحيث يستنكر معه الحقيقة عرفية مستنكرة وجهات المجاز معدودة يأتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان من المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الرواية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء للماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ماله به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والجابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويجيء فيه ثم خصصتا بآنيتين مخصوصتين ويحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ بادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير تناكر والعرف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للموجد ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان

٤٥

البحث الثاني في الحقيقة الشرعية وتعني بها الالفاظ التي نقلها الشارع من موضوعها اللغوي لمعنى آخر بحيث اذا اطلقت فهم من تكلم بها اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة

من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا لتسمية الشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية الخ **اقول** انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دون قسيميها واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فلا بد من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقايق الثلث بتعريف يعم فما لا يحتاج اليه ما يدل على ان الواضع الشارع وعرفها المصنف في النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا ثم بين ان التنويعات ثلث ملائمة لما وضعوا انه يرجع الى الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه اي اتى به مجردا عن القيود والقرائن فهم منه من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة

في ذلك الاصطلاح

والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو ونقلها الشارع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع لغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد سنفصل الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة واما حقيقة المعنى الحقيقة الشرعية ما ذكر لان التنازع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكورين في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما الثاني فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر فسموا الاخيرة بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقه تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها وضعها هو لكن من غير المعاني

شرعا وثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة

٤٦

احتمل التي وضعها اهل اللغة لها جاز ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ مشتملة على المعاني صح

وان قصدنا انها مجازات لغوية لنوع تكليفها حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وان حملنا على المجازات لان التقديرات العرب لم يخصها بهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم يكن عربية يخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى

الى المعاني اللغوية اصلا وقد يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون الوضع الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلق والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي يلزم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد بها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والآيات في ذلك لا يتمشى على مذهب كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب

على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتبادرون بها وبهذا المعنى بعينها موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه لا يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم لا يجوز انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها بتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته عربي وذلك لان لفظ القرآن يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة التي لهم وذلك من جهة الاجمال ومن جهة التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يعرفها اهل اللغة العلم العدم وقوفهم عليها واحتاج الى تعريفها للمكلفين

فلا بد من وضع الفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما العظم الوركي كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يتبعون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الآخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا في ذاته رأسه العظم وركي رأس غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن منه مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج

والجواب اما عن الاول فلا نم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول مم والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما تقدم الرجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء الموضوع بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نم فان كون اللفظ عربيا ليس حكما لاحقا للالفاظ انها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربيا قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن اللفظ بسبب وجودها فيه غير عربي قلنا لا نم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المذكور والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء في كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل وعلى البعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بانه يقال في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا

خاص وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضها من بل بعضها من شيء يسمى باسمه وليس ذلك حجة الا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كالاستبرق والمشكوة والكل القسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا لكل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة فلا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلث المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم السبب الى المسبب فان ذلك القدر سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدات فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة ولذا لا نذكر فليسوا بان يعبر واذكر باجمع ولينا في اضمار شيء آخر وهو نقل امضاه اي ذلك الاخلاص او ذكر الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاضمار لان فعليهم الترجيح وهو هنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو خلاف الاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض عليه بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل

قال

البحث الثالث الفعل على خلافه قطعا بالاستقراء ولان الفهم انما يتم مع علم وتوقفه على الوضع الاصلي والنقل وسبق الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى فيتسلسل

قال المص ومقدار بيان ان وقوع الشافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع بهذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو ظاهر وان وقعت انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو متعارف ومع ذلك فهي حقائق شرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر فلم نذكره قال الثالث النقل على خلافه اقول لما ابطل النقل الشرعي ذكر ما يتفرع عليه وذكر فيه بحثا اخذ منها ان النقل على خلاف الاصل يعني ان عدم اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلاثة الاول ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى من المعاني فيرمنقول عنه الى غيره في وقت ما فيظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك كما يستظهر من استصحاب الحال الحجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقلت عن موضوعه الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وهو ظاهر فان قلت لا نم ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن بيد ان تقدم اعتقاد السامع نقله لا اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح النوع الثالث ان صيغ العقود مثل بعت واعتقت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولة عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية

البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه دليل المجاز الرابع تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة ولزومها علامة المجاز الخامس تعليق الكلمة

لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فيما بين في علم الكلام والبناء في قول المص يتم مع عدمه عايد الى النقل وكذا في قوله لمنعه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لآخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي قال البحث الرابع في الفرق اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص طاب ثراه لذلك طرقا ستة منها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان احدهما ان تنص اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ يستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما المختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجرد عن القراين المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دون المعاني ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر فهمه الى قرينة

زايدة

مما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية والاطراد على كل ذي علم مخلد واسئل القرية لامتناع احتمل الجدار ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس

زايدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق وقول المص طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا تشبيها له بالنقيض ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه فاعلم انهم اذا سمعوا منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يعقلوا عليه بل ضموا اليه قرينة زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وهو توقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زايدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا او فيه نظر للاوفق حتى انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين موقوف على قرينة زايدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة من مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها وهو تسمية للمحوي باسم الحاوي وقيل عليه هذا لا يتم بعض المجاز بهما لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين الساكن والاهل فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الآخر فلم يكن ذلك الآخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك خلاف للاصل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال وارد لان المدعى ان لازمه تعيين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وما يرد به اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينعكس ما قلناه لعدم استلزامه تعيين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل النص نسخه اي تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يحصل استنادها الى العقل لان الاستحالة مانعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص ومستنده

الى وضع اهل اللغة ولو انهم وضعوا لفظ القرية لما صح تعليق السؤال به لما تحققت منه الاستعمال
واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في
الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران
فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا
فمثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال و
التجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد بها الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه
واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال
الذي هو متعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها
ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على
كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم صدق على كل
ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف المجاز فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا
واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل
والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء ومع هذا فلا يطلق على الله تعالى مع صدقهما
عليه لوجود المانع الشرعي او المانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة
عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوه بالفرس فلا يقال للثور
ابلق ولا للجبل ابلق وهذا غير وارد لان الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا
على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من الدليل نعم لو قيل عدم الاطراد
دليل المجاز لكان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل اتفاقا وتخلص صاحب الاحكام
من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة
والشارع قال البحث الخامس في اقسام المجاز اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن

المجاز

٥١

شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع
التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها
واما ان يقع فيهما معا والاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل
طلوع الصبح الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير
كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظي الطلوع والشمس حقيقتهما وكذا
لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب
وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والافناء الى كر الغداة ومر
العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء
المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى المؤثر حكم عقلي ثابت
في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله من ذلك المؤثر واسناده
الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان
كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال
الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لان هذا الاحياء الذي هو فعل الله تعالى
الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو
التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم فهو اما للزيادة وهو ان يضيف
الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف
الى لفظ مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدانيته تعالى ونفي المماثلة
وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤه على حقيقته لانها
موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا عنه تعالى لكونه مثلا لمثله
لو قدر واما النقصان فهو ان يحذف من الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على

النقصان

حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما هذا
فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا
من الحالة علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر
والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة من التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد
عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل
سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة
لليد من حيث ان الامر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط قدرة فكانت كالجسم الذي
لا يؤثر الا بتوسط صورته ولحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في
الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الامر الفلاني بيد فلان اي في قدرته واما الغائية
فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولا له
في الخارج له كان بين الغاية وذي الغاية علاقتا العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من
باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية المسبب باسم السبب كتسمية المرض الشديد موتا
الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع
تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس
تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه
السادس عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض منه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء
دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن
تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاشاعرة واما المعتزلة

فعندهم

فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة
على الجمل راوية وهو اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد
على الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال البحث السادس في النقل اقول
اختلف الاصوليون في انه هل يعتبر في اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل
عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين
الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه
اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في
العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق
اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها
ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة معناه الحاصل بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل
ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت
به الرجل الشجاع ولم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو
سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد بل انما يحصل المبالغة
والتعظيم المقصود ان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد بالغ
في ذلك من قال هذا ليس بانسان انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك
كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة
جزئية وثالثها ان يقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من
دون شرطه والتالي باطل فبيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات
لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة
ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لها وهو

ونحن نعلم قطعا انهم لم يقصدوه وما اصح المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة من
اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان
التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال الثاني
لو لم يكن العلاقة عند اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين
المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان
العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال
للاب ابن ولا للابن اب ولا للنخلة الا من حيث الشبه المشترك في الطول الجبل للنخلة
ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها
القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني
اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بخصوص وجود
العلاقة فان ادعى ان ربطوه بالنقل بهذا العذر وهو اذن اهل اللغة في التجوز
عند وجود العلاقة مطلقا فهو حق والا لكان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز
انما لم يجر في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نقلهم على جوازه
فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة
للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا انا علمنا انهم سوغوا
التجوز عند العلاقة المذكورة لتحقيق في كلامهم ولم يوجد لهم نص على التسوية عند وجود
مطلق العلاقة قال البحث السابع في الاول في مسائل تتعلق بالحقيقة والمجاز
الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا
في معنى آخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول
فظاهر فان من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره فالعلاقة

٥٣

واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق
الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى
الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية
اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من
موضوعه ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال
لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما
قالوا ان الاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة
انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك
يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل الاستعمال
واسماء الاعلام ليست كذلك فانه حين استعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة
له اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا ابتدا قال
صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة
عن معان وضعها لها اهل اللغة ومثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة
فان زيد امصدر زاد وعمرو امصدر عمر وكونهما مستعملة لا فيما وضعها له اهل
اللغة ولا في غيره محال لا يحتمله الثبوت والتحقيق في هذه الاعلام
ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى
انها ليست حقائق ولا مجازات وان كانت منقولات من معان وضعها لها
اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في
مسمياتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات
في تكون مجازا

٥٤

وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها
في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في مسمياتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل
استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلق الثالثة
في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له
وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زائدة
عليه والثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي ومع ذلك لا يحسن العدول
عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يفتقر في تحصيلها الا صار الى القرينة لانه
لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ
وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي
عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه
كقول الشاعر وقبر حرب في مكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا
لا يمكنه ان يأتي بهذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي
اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او للسجع وهو
تماثل الفقرتين في الحرف الاخير من غير تأدي الوزن كقوله نعم فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو
ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك
فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم
ولا تفرحوا بما آتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما
الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير
كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة

كقوله

كقوله رأيت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رأيت انسانا كالاسد او
لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض
لوازمه الخارجية المختصة به فيشتاق النفس الى ادراك الباقي ويحصل لها لذة بادراك
ذلك الوجه دائما لفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل
لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان يحصل عقيب الالم وح يكون
هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل
للنفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه
بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا يحصل
لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة وصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي
اولى لاشتماله على ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المعرب
مرفده هو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع
عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال البحث
الثامن اقول في هذا المبحث مسائل ثلاث تتعلق بالمجاز الاولى في
وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على
الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل و
قامت الحرب على ساق وكبد السماء وغيرها مما يكثر تعداده وقد انجلو التجوز
في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة
حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق
ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعا لاعضاء مخصوصة من الحيوان

في وقوعه في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق ... والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القران خلافا للظاهرية ... واسأل القرية وجدارا يريد ان ينقض ...

والثانية الشرع فاما ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق فهم احدهذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما سنعرفه فتعين كونها مجازات اجاب المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع فيما يريده بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ واطلاقه والجواب لا نسلم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد ولما كان الغرض فهم المعنى المجازي اما بعد تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسأل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غيره ذلك من المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد سبق فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروايح فانها قايمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية عندنا اما باذن الشرع في اطلاق الاسم عليه تعالى لا يجوز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشرع فيما ادعيتم لزومه الثالث المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم

استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن القاضي خلافه احتج الاولون بقوله تعالى كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظ هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل والسجيل لفظ فارسية وكذا الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظ رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجايز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ااعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي والجواب اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها عادوا فيه هذه الالفاظ لمعانيها خالف للظاهر والظاهر عدم والمنقول عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الخالق على عجمية التي لم يتداولها العرب ولم يفهم معناها الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي فسرت بالعربية حتى يفهموا فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم وقوله ااعجمي وعربي معناه الكتاب اعجمي والنبي عربي وليس معناه انه بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعيا اعتراضهم المذكور بجعله عربيا كليته والاية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كوجود الكلمات والهاء في قصيدة طابت ثراه في وقوعه عايدة الى المجاز وقد اوقعه اشارة الى المجاز والهاء في قوله وبيد اهل عايدة الى مصدر وقع وهو الوقوع قال المصنف التاسع اي الاول قد اشتمل هذا البحث على مسايل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه بلا شبهة وجوه اولها انه لو لم يكن كذلك

لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم ايضا اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة ومتى تردد سامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى حمله على مجازه لكن المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك لكان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منها فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجازية تتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى الآخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما تتوقف على الاول فكانت ارجح واعلم ان قول المجاز على خلاف الاصل معناه ان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له اولا بل يكون مجازا بالنسبة والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها الثم سبيله المجاز

ولان الواضع لو لم يحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة

الفصل الخامس في تعارض الاحوال وهي عشرة اوجه واقعة بين خمسة من اسماء الاشتراك والنقل بكون اللفظ حقيقة واحدة ومع اسماء المجاز والاضمار يكون المراد بتلك الخمسة ومع اسماء التخصيص يكون المراد كل تلك الخمسة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة اما مع القرينة الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا ابقيت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى للظن برجحانه وقال اخرون بحصول التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فتحقق التعادل وهو اختيار المصنف رحمه الله وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان الحمل بالمجاز ههنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلاة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الواجبة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يقل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة عليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القراين الزايدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية الفصل السادس قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقراين المعينة للمراد منه

فالمجاز واما بدونها فالحقيقة

واعترض بان ولعه المشترك لعدم الخطاء فان القرينة ان وجدت حمله الساع علما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت الحمله الساع على الحقيقة وفي المجاز فيقع في الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز

حمله على حقيقة وذلك الحقيقة قد يجد ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها الوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقصود من الكلام فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لاغير اما الاول فظاهر اذ يتعذر احتمال احدها احتمالا ما وبالاتي المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض ثم واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تع

يحتمل ان يكون اللفظ مشتركا او مجازا

وكلما قلنا من بكثرة الحقائق والحوات المجاز اكثر

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل الدخول حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يمكن حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا الا بمعينة عند تجرده من القرينة واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فانا من تتبع الالفاظ اللغوية والوضعية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما لانه مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه ومع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه

٥٧ فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذكر من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز يفيد المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب

في القرينة او بدونها

البحث الثاني في الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه في محل الفهم

كثرة المجوزات لكل منهم من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المص عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان قال الثاني النقل اولى اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد به المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المص هنا وقال افرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك يوجب الاخلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فيفهم دايما من غير احتمال فكان اولى احتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان

المعنى

الثالث الاضمار اولى من النقل الاشتراك لاحتمال الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك

انما يلزم الاكثرية لو كانت المشترك مما دعا غرض الواضع الواحد اليه او الواضع عليه تعدد وضعه وهو فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض لما عدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثيرة المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال الثالث الاضمار اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان اللفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها

٥٨ فح يتحقق الاجمال الا في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده متى خلا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لان ايقال الاضمار محوج الى ثلث قراين ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما محوج الى القراين الثلثة في صورة واحدة كما بينا والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى قال الرابع اقول هذه رابعة المعارضات العشر اعني معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تع

السادس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز
السابع الاضمار اولى من النقل لما قلناه في المجاز الثامن التخصيص اولى
من النقل لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فيحرم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان
هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت عن مقتضى النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح
داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة
في الوطء ايضا دفعا للاشتراك الآية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح المذكور في الآية الوطء فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز
على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء
بالضرورة ورابعها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا
عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق
لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل
متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود
العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك
فكان اولى وثامنها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا تجوز بيع البر بالبر متفاضلا
لانه ربا فيكون قوله تعالى وحرم الربا فيقول الآخر الربا في اللغة الزيادة
ونقله الى العقد المتضمن لها لاختلاف الجنس بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم
اخذ الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان المجاز على النقل لكون
النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة
باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف
الاضمار وتاسعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال
لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخصه الشارع بخروج
البيع الجامع للاركان والشرائط الشرعية وقال الآخر بل انه نقل عن موضوعه
الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص

اولى

الحادي عشر المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل واحد الى القرينة صارفة
له عن الظاهر التاسع التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت
القرينة في التخصيص حمل على الجمع فيدخل المراد وغيره وفي المجاز
العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي

اولى من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من
الشيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى
واسأل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسأل اهل القرية ويحتمل
اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا لتسمية المحوي باسم الحاوي فهما متساويان
لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن هذا الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر
فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره
عدم رجحان احدهما على الآخر فان التخصيص مساو للكل منهما في الاحتياج المذكور
مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك
وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الآخر بل المراد بالمشركين غير
اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود
يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ
بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل على حقيقته التي
قد لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها
معارضة التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد

59

الفصل الثالث في تفسير الحروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب
خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة فان ابا علي نقل اتفاق اللغويين والنحويين البصريين والكوفيين على ان الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب ولو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
...ناقض وقوله في ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة
عن سبب ... والمساواة ... الى الزوال الحقيقي حجة في الوضع فيقول الآخر بل يجوز التاخير في الوقت الى الزوال
لان في الحمل اضماره وتقديره لا صيام كاملا او فاضلا فالاول اولى بدليل
ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي للشيء اولى
من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد
بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص
في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح بكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى
منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ
يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر
الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد
النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه المصنف بان
ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك
اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو
خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يعتريه الاجمال وليس الاجمال بابطال
ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال
طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما
هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه
فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المنافاة
الفصل التاسع ... هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها

لاختلاف

الواو العاطفة الاسماء المختلفة واو الجمع والمعية

فذهب الاكثرون من روساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب
والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف عليه المحتمل للتعقيب
والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة
على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد
وعمرو وتشاطر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فصح كون الواو حقيقة
في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة
للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان
قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل بالاجماع
الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو حينئذ تفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ
قبله تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ بعده في القول الثاني تفيد كون عمرو
بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية
واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا وبالعكس فيتعين كونها للجمع المطلق
وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو
للترتيب كون المتقدم متأخرا ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي عم حين ارادوا السعي بايهما
نبدأ يا رسول الله قال لهم عم ابدؤوا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على
الترتيب لما سألوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يعرفون البداءة بالصفا

الرابع ... الترتيب ... الجمع ...

60

بانكاره عليه من قال ومن عصاهما وبانكاره على ابن عباس امره بالعمرة قبل الحج وقد قال انه وانموا الحج والعمرة لله وعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بعلة فطلقتين ولان الترتيب مع التعاقب
له الله وعلى التراخي ومطلق الترتيب معنى مستقل فلا بد له من لفظ يعبر عنه وليس الا الواو وكذلك الجمع
والتراخي معنى مستقل فلا بد له من لفظ وليس الا الواو وقد بطل لعلة الجمع لاستلزام الاشتراك او المجاز او الاعلال والعكس

ان ابن كيسان قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية ويائها
في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف
لما لم يكن يجمع شيء من واو الجمع والف التثنية ويائهما دالا على الترتيب اجماعا كان
واو العطف المساوي لها كذلك احتجوا الخ هذا اشارة الى ما احتج به
القراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان
خطيبا قام بحضرة النبي صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو
للترتيب لم يكن بين التثنية منهم وبين الغيبة فرق والثاني بقوله فالمعتمر مثله الكافي
ان الصحابة ابكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله
تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو والترتيب وهم اخبر بوضع
اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا
على من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا الواحدة ولو قال
لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كان
للجمع لم يكن فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا الجزئيات الترتيب المطلق العاطف فوضعوا
الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب انهم وضعوا لفظا للترتيب
المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته
وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت
هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ
بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب
الترجيح وهو معنا لانه لو كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق
او سواء كان مرادا منه لا
او سواء كان لجمع ام لا

الحج

61

الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاقه عليه مجازا ولو كان موضوعا
للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاقه عليه وفيه نظر لما عرفت في
باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما
للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة
العام على الخاص وح
بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق
لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومع وجوبه الاشتراك لا يمنع من ذلك
لما تقدم والجواب عن الاول انه الانكار انما كان لترك افراد اسمه تعالى بالذكر فانه
ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب فان معصيته تعالى لا تنفك عن معصية
رسوله عم فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا بان
علة دالة عن الترتيب
يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو وانتفاء الترتيب وعن الثاني ان
انكارهم على ابن عباس معارض بامره ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم
يامرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهم
الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو
الجمع المطلق المنافي لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس
رافعا للتخيير وموجبا للتضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف منهم
انكر عليه وذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلعم قال في حقه كنيف
ملئ علما وعن الثالث انما الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل
كلام اخر وقع بعد تمام الاول فكمل فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط
في وقوع الطلاق لزوالها بالاولى بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق
فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع

اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى
من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس
فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم من رجحان
اللفظ العام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما
له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص رحمه الله من غير ترتيب عقيب
قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في
القول الذي نقله عن ابي علي والفاء في قوله ولو جعل رده عائدة الى الواو ومنها
الفاء الخ من الحروف التي تحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة للتعقيب على
حسب ما يمكن يعني كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قال دخلت بلا تراخ
بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد وبلدة لا يمكن دخولها
في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واتباعهم
في ذلك وانما احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب
ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى وانظروا على الله الكذب فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما
الثاني فلانه لو جاز ان يكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون
حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب انه من صدق الشرطية
فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت
في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيحمل المصير اليه ووجه العلاقة انه وعيده تعالى
الخلف فيه وحب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال ومنها
في الخ لفظة في من الحروف التي تحتاج الفقيه الى تفسير معناه وهي موضوعة للظرفية

11

62

المحققة كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديره كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
لكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف فيه حقيقي وهو ما لا يزيد على
المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه به وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد
في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال
بعض الفقهاء انها للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم
وفيه نظر لجواز ان ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود ومنها من والى هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها
من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية وللتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى
فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في
الفضل ثم ابتدا فضلا والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى
يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى ما للظالمين من حميم وما للظالمين
من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم
الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانه
قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم
الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف
الاصل مثل ابتداء الخروج عن غيره وفي التبعيض الماخوذ منه غير غيره وفي الثالث بين
جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال الفقهاء انها
مجملة في دلالتها على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في بايتين الاتي

فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فانه تطلق الآفاق الابد على الاجال
وهو موضوع للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث ان الى غاية فانه من بعض ايا
الجنبية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصاله عن
ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره
واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفي الدين
ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك
وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر
للمنع من المقدمتين معا فلان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما ياتي وامتناع اشتراك قد تقدم
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ثم وزعم قوم ان الى في الآية الاولى بمعنى مع فانها
ترد لذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى
اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت
بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل متعد بنفسه افادت الا
الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
افادت التبعيض اما الاول فلا نزاع فيه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق بين
مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة
التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمعترض نقض هذا القول ونسب الى التعصب بانكار
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة
له لغة لما خفي على مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد
ذلك قول ابن جني ان الذي يحكى ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه

اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل
والحائط في القول الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح
لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني
فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل
(البعض بل يمكن كونها آلة للالصاق)
فهو خارج عن المتنازع ولو حذفت لفظ يدي وجعل المنديل نفس الممسوح
(لان المتنازع فيه هو دخول الباء على المفعول الذي يتعدى اليه الفعل بنفسه)
فيها الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل
معناها هنا السببية ومنها لفظ انما وهي موضوعة للحصر ويدل على ذلك وجهين
احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست
بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها
للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة
لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظ ان موضوعة للاثبات ولفظ ما موضوعة
للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالهما لاصالة عدم
النقل وحينئذ نقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على غيره لوقوع
الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره
وهو معنى الحصر المدعى ومنع لفظ انما له فان قلت قد وردت لفظ انما في مواضع
من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله

(على تحمل وجه لا يحتمل الناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات عليه)

تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ...

منحصرة

تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وظاهر ان ارادته تعالى ليست
منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا
بمن يخشى الساعة بل يعم من يخشاها وغيره فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة
له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر فيما ذكر في الكتاب العزيز والحصر في
الآيات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون في الايمان
وفي الثانية اضمار وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف
الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم اهل البيت وتطهيركم
وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التوبة الى الطاعة
لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد
مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون مجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن
ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر
فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان
الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون
بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر
مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة و
الوحي له عليه السلام ونفي غيره من الصفات المنافية
مثل كونه ملكا وغير ذلك عنه

الفصل العاشر في الخطاب آه قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب
هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمص عرفه هنا بانه الكلام المقصود
به الافهام فالكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله
المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه
ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه والا
لا ينتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون
الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف
به يحتاج الى القيد بالمفيد واعلم ان غرض المص من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال
بخطاب الشارع على الاحكام فبدا بتعريفه لان التصديق بان الخطاب
الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر كيفية تقييد اطلاق الخطاب
ليكون عند اضافته الى الشارع مفيد المعرفة خطابه مع افادة معرفة الخطاب
المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما
استعماله خطابه بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع
لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استعماله
خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده
عن القرينة الدالة على المقصود لانه اذ علم عدم جواز احد هذين الامرين لا يبقى
لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا
او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا ابتدا المص بذكر هذين الامرين وجعل
كلامهما في بحث منفرد الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد به هنا

بالابتداء شيئا بحسب صيغته سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن ليس في
ذكره بحسب تخصيصه فايدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا
على استحالة خطابه تعالى بالذي لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب
الحديث وجوزوا ذلك واحتج المعتزلة على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير
المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالعقل
واما الثانية فبالاجماع واحتج الحشوية على ما نقل عنهم ذلك بوجهين الاول انه قد ورد
في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل
السور كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤوس
الشياطين وما لا فايدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا
رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا تفيد امرا زايدا على ما تقدم الثاني
ان الوقف على اسم الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون
آمنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا نفهم منه
شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون واو عطف
ويكون قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين آمنا به كل من
عند ربنا ويصير ذلك عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه جميعا لوجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القايلين آمنا به كل من عند
ربنا وهو معلوم البطلان بخلاف ذلك اذا جعلناها عاطفة فلا يلتزم زيادة الا الاستيناف و
واضمار حرف وهو ما خالف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم
فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون على تاويل المتشابهات نحو فان الله

مع كونه
تعالى مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا الجواز حصول
الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب
وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان المراد بالعلم المذكور
بالجملة هو المجرد عن الزوايد لا يعلمه الا الله هو واما غيره فانما يحصل له الظن
له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا
لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤوس الشياطين فانه
الوسلانوا يستقبحون ذلك التخيل ويستنكرونه ويضربون به المثل
في القبح فهو لبس على الانهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد
والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زايد على المعنى المؤكد وعن الثاني
فنكون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة
فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان
هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول
به لثبوت القرينة الحالية وهو الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت
الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة

البحث الثالث يمتنع الخ — هذا هو الامر الثالث من الامرين الذين
يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب
احدنا بشيء ويريد به خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين
اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجية والحشوية واستدل المصنف على ذلك بوجهين
الاول ان ذلك يلزم منه الاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله

بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد السامع العالم
بوضعه ارادة لافظه ذلك المعنى منه وذلك معلوم بالوجدان فاذا
لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وحينئذ يكون اطلاق
اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل
وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه
عن القبيح لما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما
هو لانه من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمعنى جعله لازما
للارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره معا وحينئذ لا يتحقق
الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد
لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة
خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد
السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس
الى معنى كونه مهملا مطلقا

البحث الثالث قيل الخ — اختلفوا في انه هل
يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنعه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين
في المحصول والمحصل وجوزه آخرون احتج الاولون بان افادة الدليل
النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس يقينيا يمتنع
ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية
اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة
والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم ومن لم يجوز عليهم الكذب والغلط

والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف الناس فيهما ولان
المرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على معرفة صحة نقلها وكون هذا الشعر
صادرا من الشاعر والمنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الآحاد والآحاد غير مفيدة
للعلم وايضا فان الروايات عند رسالة والمراسيل مردودة عند الاكثر وانما يحتج
بالخبر اذا عرف حال الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته ومن يجوز غلطه وقد
نقل المتاخرون ان فيه كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة
ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة
عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى
آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة
عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف
ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتوقيره ظاهر حكم
السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق
ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو
وجودا وانتفاء ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على
تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني لان هذه
المقدمة لم يتعرض لها المصنف هنا وأشار اليه في النهاية ولا بد منها العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل

النقل بحث الحمل به وتأويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل فان الدليل
العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي
ايضا فرجحه يستلزم بطلانه وما يفضي الى بطلانه فهو فتعين ما قلنا من تأويل النقلي
والعمل بالعقلي والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا
بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا
في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا
متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا
نحو راس وبير ومومن واشباه ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القرآن العزيز
مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو وامثال ذلك ظواهرها وان هذه القواعد
مما نتيقن بها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المولف من امثال تلك
المحكمات مفيدا   خطابه تعالى بجملة آه   يشير بالاشارة الى كيفية الاستدلال
بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر
الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب حمله على
تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظ
ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن له حقيقة شرعية وتعذر حمله
عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي
الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعدد
الوضع كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت
كل واحدة من الطائفتين ذلك على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون ...
المفهوم

اراد

اراد ذلك اذ لولاه للزم خطابه تعالى بالظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد
تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانا تساويا وبقي كان اللفظ مشتركا
بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن حقيقة عرفية او كانت
وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر رفعها المجاز ثم المجاز اما ان يكون
متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل
عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا ايضا وكان كاللفظ المشترك يفتقر
في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب
الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بغيره والاول اما ان يستغني في دلالته على الحكم الشرعي
عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمائم
والثاني وهو المحتاج في دلالته على الحكم المذكور الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل
من ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم
فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة و
قد يكون شهادة حال المتكلم فالاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا
على نتيجة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل
قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان
ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان
يكون احدهما دالا على تعيين بعض مدة الامرين والآخر دالا على تعيين

67

نقص تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني
فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخال لا يرث مع البنت في الارث
فانهما يدلان على ان الخال ترث البنت لاستلزامهما مقدمة موجبة استثنى فيها عين مقدمها
فانتجت عين تاليها بحكم كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن
الخال وارث ينتج الخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل
عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل
القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما
متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين
مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم اللغوي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا
للحكم الشرعي وهو كونه مبينا للسنة حيث كان قد نهى عليه السلام عن السفر الا في جماعة
فان شهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية
فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة
او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي
ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى
لا يصح الا باضمار فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع

وهو ان يكون المنضم الى الحكم الخطاب حال شهادة هي حال المتكلم

لوقوع

لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وانه محال لكونه قبيحا وفيه نظر لانا لا نعلم من عدم صحة هذا
الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان
مرتفعان عنهم وان جازا على آحادهم لما ياتي في الاجماع واما ثانيا فلانا ان هذا المعنى مستفاد
من اللفظ المفرد بل الظ انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع
كذلك كقوله اعتق عبدك عني فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله
عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة القرب على اباحة الايلاج
واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول
كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان المفهوم من تحريم التافيف كف الاذى عن
الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني
كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكاة ويسمى دليل
الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به
المقصد الثالث في الامر والنهي آه   لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب
الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه بخصوصياتها
وبدا بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدا بالامر
لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي لتعلقه بجانب العدم الى آخره اعلم ان لفظ
الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا
واما الخلاف في انه هل هو مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انه ليس
كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انه حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري
انه مشترك بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق

68

الاقتضاء الطلب

والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك
وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القايلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة
استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه
القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور
والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين
من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر مسخرات
بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما
يسود من يسود واما العرف فكقول الزباء لامر ما جدع قصير انفه ويقال
امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا لم ار مثله
واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع من
دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة
مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منها فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان
العام لا دلالة له على الخاص المعين من بين جزئياته باحد الدلالات الثلث هذا
اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى باحدهما
فان كون الاستعمال فيها مجازا اولى من الاشتراك وكان وسيلتنا هذه
من كونه حقيقة لاستلزام الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة
الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال
لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول او الشان
ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر المخصوص

كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الآية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل انه يكون
المراد به القول بل هو الظاهر بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اي
اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه
على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن
المعلوم انه ليس كذلك وحينئذ فيقول المراد والله اعلم انه تعالى شانه اذا
اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد شانه لان الجري
والتسخير ليس فعلا بل صفة له ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال
على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فان احدا في هذه الصور
لم يجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل فمنعها من كون الفعل مرادا وبطل
احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع
اي هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك
الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان
ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها فلو كانت
حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كانت حقيقة في امر مشترك بينها
والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول
الى الفهم والها في قوله فيه على الحقيقة عايدة الى الفعل وما يتعلق باحتجوا
والها في قوله فلا يجوز الاستدلال به عايدة الى الاستعمال وفي قوله
عليه عايدة الى كونه حقيقة البحث الثاني في حده وهو طلب

69

لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل
لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وهو يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار
والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل ههنا
ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام
وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا والامر نوع
من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر
العلو كما اعتبرت جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن
فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني
وكان من التوفيق قتل بني هاشم وهذا هو الحد الذي ذكره فخر الدين في المحصول
واختاره المص في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول
عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده تاج الدين في بعض كتبه
بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال
اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب كالخبر والتعجب وغيرهما و
ما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس و
المراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا انتقض في طرده بمثل قول
القائل لغيره مستعليا عليه لا تقعد في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل
على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني
وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا
ويرد على عكسه الحديث المذكور بين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان

واجتنبوا

70

واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا واتركوا
ما نهيتكم عنه فانها اوامر ولا يصدق احد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طردها
مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس
الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان مثل ذلك دال بقولنا
الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب للحاضر ماهيته خاصة قلت ويستفهم
بقولنا وجود طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فايدة
تامة لان الامر من اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقولين المذكورين
وقد نقل عن اوايل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور
بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف
معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا وكتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون
الامر موقوفا عليها فلو كانت موقوفة عليه لدار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القايل
لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل الامر بغير العربية فانه منقوض طردا و
عكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الاتية مع كذب
الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو
الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي موضوعة
للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم
لكل عاقل بالضرورة لانه يدرك بين الامر والنهي ويدرك تفرقة ضرورية بينهما وبين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آيات كونه معلوما بالضرورة
مغايرة للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة

بحسب اصطلاح اللغات والامر والطلب ليس شيئا محتملا بشي من ذلك فتغاير او وجود
الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنايم والغافل فلا يكون
اياه والا انفك الشي عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم و
انكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا
ان الزايد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه
الا الافراد من العقلاء حتى لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه
لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور للامر الغير معقول الا للافراد في غاية الخفاء بل الواجب
كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر
الذي علم منه عدم الطاعة بالايمان ولم يرده منه لكونه ممتنعا والا لزم انقلاب علمه جهلا وانه
الممتنع لا يكون مرادا له تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره
افعل الفعل ولا اريد منك فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه متناقضا وفيه نظر
لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر ولا ظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة
الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الامر مستلزما
الا انه ممنوع ولو عكس وقال آمرك بالفعل ولا اريده ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة
لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده على الايد الكالوفير به فتوعده الملك
بالمواخذة ان كان لا الموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بامره
في حضرته بامر فان السيد حينئذ يامره بالفعل ولا يريد منه فقد وجد الامر من دون الارادة
ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم متعاندا والجواب عن الاول بالمنع

اراده

ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها من استحالتها ثابتة بتعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يوثر في المعلوم بكونه حكاية عنه
تفصيلها في هذه المسئلة اعني عدم احتياج العلم العدم الامتناع والوجود والوجوب مذكور في كتب
الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا له لايقاع الفعل احتياطا لمكانه قال
اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا آمرك به ولهذا
يستقبح الناس ان يقول السايل للملك آمرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق ان
الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن حكم جزوها الطلب او الارادة ومع
لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه
وعن الثالث ان السيد في تلك الحال لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب
متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب فيهما واحد وهو انما اوجد
صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر وذكر انه قوله
فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان
وقوعها محالا لا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمتنع عند لو قال بدونه فيكون
ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود البحث الثاني ان الصيغة
آه قد اشتمل هذا البحث على ثلث مسايل الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب
يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي
وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختيار المصنف الاول
واحتج عليهما بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى
ارادة كساير الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظ الانسان والفرس على
معناه احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا
اختلفوا في ان اللفظ يدل على المعنى بمجرد الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى فمن ذهب الى عدم
الافتقار عرف المفرد بما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه ومن ذهب الى الافتقار عرفه
بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه

ولا مميز بينهما الا الارادة فيدل على انه لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة
انما يفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة وغيرها لو كانت حقيقة في غيره
كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت معينة للطلب
عند اطلاقها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم
كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة
على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر
باطني خفي لا يطلع عليه السامع فلا تفيده تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يتميز عن الصيغة
اذا قرن بها ما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية
ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون
واستدل المصنف على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها
من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون معيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من
المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال انا اراد
مدعيها غير الارادة في كون الصيغة امرا انها موثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان
ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست
امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ حينئذ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالهم
اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال اذا امر السيد عبده بالتهديد
عنده ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادته المامور به وفيه الدال
اعترف هاهنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد
ابى ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة في افادة كل من لفظي

الامر

الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا ثبت معهما
او لازمهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الآخر ولما كان الخبر
مشابها للامر حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله حيث ذكر الخبر اياه
في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز
والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن
بذلك واما عكسه فكقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت
وكذا الكلام في النهي فان الخبر يا ذكر في مدلوله فان قول القايل الطالب لعدم ترك العام
دال على ما يدل عليه قوله لا تتم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر
وارادة النهي كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وعكسه قوله عليه السلام لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيحاب
الفصل الثاني آه لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل
شرع في ذكر مدلولات ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل
البدل الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلاثة تشترك في طلب تحصيل المصلحة
الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا يستحق ولا يزداد
بالاشهاد ولا بعدمه التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت
العزيز الكريم الدعاء مثل رب اغفر لي الاباحة كقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا
الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام

بل ام آمنين. التسخير كقوله كونوا قردة. التعجيز كقوله فأتوا بسورة من مثله
التسوية اصبروا او لا تصبروا. التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح
وما الاصباح منك بأمثل. الاحتقار القوا ما انتم ملقون. التكوين كن فيكون
والمص اقتصر على ذكر الستة الاولى واتفق على ان هذه الصيغة ليست حقيقة
في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد
الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما
هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي
علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في
الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص طاب ثراه ههنا وقال في النهاية انها
موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب
جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي في افادة عن
ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب
دلالة الامر على ان الآمر اوجب الفعل المأمور به والوجوب دلالة الامر على ان المأمور به
بصفة الوجوب وهذا الفرق يتم على رأي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله
انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال
آخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما و
هو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم
والتنزيه وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل
المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل وغيره بدليل انا عند سماع

هذه

هذه الصيغة مجردة عن القرائن يفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة
لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره
وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزوميهما
ويحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص رحمه الله
على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب واثنان من السنة واثنان من طريق العقل
الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته
على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس لمجرد ترك السجود
المأمور به ولكان له ان يقول انك ما الزمتني توجيه على وفيه نظر فانه انما يدل على ان
الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المط واعترض ايضا
باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك
٧٣ واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص
خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل
المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم
ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال
ذمهم على تركهم الركوع لا لاجل امره اياهم به بل لمجرد المخالفة والمعاندة واعترض ايضا بالمنع
من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه
ويل يومئذ للمكذبين واعترض ايضا بان الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على الارادة
فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول

جاز ان يستحق الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على تركهم
العبادات كما يعاقبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على تركهم
الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله
مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المأمور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة
وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب
انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المأمور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول
العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف يؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب
الا هذا وفيه نظر فانا لا نم ان تارك المأمور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك
لاجل الامر على سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على
تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المأمور به مخالف الامر
ولا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه
فانه لو اتى المكلف به على وجه الندب وكان المراد اتيانه على وجه الوجوب او بالعكس
لم يكن موافقا للامر بل مخالفا فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمأمور به على غير الوجه
الذي اقتضاه الامر او نقول انه موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذا
عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر
موجبة للعقاب ونمنع دلالة الآية على امر مخالفي الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر عن مخالفي
الامر سلمنا لكن الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر لا على الوجوب الحذر ثم

بدل

بدل على ذلك بعد كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف في الوجوب
اذ انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب
ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون
امر ما للوجوب ثم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عودها الى الله تعالى
والى رسوله وح لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد
اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو
لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى
الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمأمور به
على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على
الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن
اعتقاد حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا
اذ موافقة الشيء عبارة عن تحقيق مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا والمانع
الآية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالف الامر فسقطها
عدم تعيين المأمور بالحذر فان قيل المأمور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين
يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يأمرهم
بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليم يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم ضايعا لانه يحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الآية انما دلت على الامر بالحذر
لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الآن ولكنا لا اقل من ان يدل على جوازه
وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد
٧٤

المعنى لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد وما يوجد المقتضي لوقوعه فذلك سفه وعبث فيمتنع
ورود الامر به قوله فلا تدل الآية على كون الامر للوجوب قلنا فلم ان كل امر كذلك قلنا
الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلاني ولانه ترتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة لذلك الحكم فيتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه
يدل على ان احد امرين اي احدهما يعني الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما
بان كل امر الله تعالى ورسوله عاص وكل عاص فهو مستحق للعقاب بيانه ان تارك امر الله ورسوله
مستحق بالعقاب ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله ولا اعصي لك امرا
المراد بالعصيان ههنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع في المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان
عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله
ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان
على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا
المستحب قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ
المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول
المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا والظاهر انه ليس
كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي
ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما

لا مطابقة

لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بايراد احد الدلالتين
بالاقوى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكون الامر للوجوب والكبرى كلية
لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ولئن سلم كون الخلود مختصا بالكفار
لان فيه تقييدا بدوام الزمان المتطاول ولان الحكم ترتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق
قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه
المشقة عليهم وهو انما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج فيه
فلم يتحقق المشقة منه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة
يمتنع لاجلها ومنهم من استدل بهذا الخبر وبما يجيء على كون المندوب غير مامور به قال لان
لولا موضوعة لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدا لامتناع الامر بالسواك لوجود
المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته
متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب
الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب
غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به
واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق
قولنا كل مامور به مندوب ... خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد
وكرهته فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت يا رسول الله تامرني فقال لا انما انا شافع فقالت
لا حاجة لي فيه فنفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب
غير مامور به فيتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ...
بانه لو كان ذلك لكان ... واجبا واعترض على التقريب ... فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلان

75

اما الاول فلان عدم الامر لا ينافي ثبوت الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني
فلانا لا نم انه عليه السلام نفى الامر بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مراده نفي امره عليه السلام
الزائد السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده
وذلك دليل على حسن ذمه تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب
يفيد القطع بعدم مخالفة الامر ... وحمله على الندب يبقى الشك فيه ومن كان كذلك تعين
حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع
بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله
بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم
مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني
فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر
مخوف يجب سلوك الآمن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا
فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما مر وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون
الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة
بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما وحقيقة في الندب
مجازا في الوجوب قدس الله روحه احتجوا اه لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه
اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقريب الدليل ان الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في
الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من
قوله تعالى اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولا ذلك لكان اما حقيقة

في كل

في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول يلزم الاشتراك والثاني المجاز وهما
على خلاف الاصل على ما تقدم فيتعين المط والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول
به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصيته وذلك
يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب والقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير ... الاشتراك
سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك
يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياج في دلالة
اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا
للقدر المشترك لكونه يلزم دائما لكثرة المجاز ... الامر الوارد اه القائلون بالامر
للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب
كالامر المبتدأ وهو اختيار المصنف وقال آخرون انه للاباحة احتج الاولون بان
المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فيتعين القول بالوجوب
اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية
ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة
كما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز
ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب
وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر مفيد للوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع
من تحقق المقتضي فانا لا نم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ وتساوي الاحكام
في التضاد ثم ان الوجوب ~~بل الامر المبتدأ~~ انما يفيده الخبر لا غيره فليس ...

76

وان استحال اجتماعهم وافادة امر العبد الوجوب للقرينه والحايض والنفسا مامورة
بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من الامر الاخر واحتج الخصم
بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن
فاتوهن من حيث امركم الله مفيد الوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
والملازمة بينة واجاب المص عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان
تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جايز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر
بغير مقتضيه محال في بداية العقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الايتين المذكورتين
للوجوب مستفاد من التوقيف لا من مجرد كونه عقيب الحظر
البحث الثاني
اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقها
والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي
وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية يحصل بالمرة
الواحدة الكتفي بها وهذا هو مذهب المحقق والسيد المرتضى وابي الحسن البصري وفخر الرازي
واختاره المص وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما
لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج
المص على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار
شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر
بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم
يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار ويدل عليه ان العقلاء يذمونه لو كرر الشراء

اللهم

اللهم او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان
اما حقيقة في كل منهما بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والقسمان
باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف
الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وثانيها لا يدل بمجرده على وحدة ولا
تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان
مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه من العبادات مع المضادة
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله اما الملازمة فان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات
فلا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه
بوقت دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده
بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن
موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل
الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في واحد من هذين القولين
تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده بتكرارا او
عن الفايدة لافادة اصل الامر افادة القيد وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر
ضد ما افاده القيد والتالي باطل بقسميه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد
من هذه الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة
والتكرار اما كان بخصوصيته لم يكن الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان
اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكرتموه
واما على تقديره فلان استعماله في كل واحدة منهما بخصوصيته انما كان باعتبار

٧٧

وضعه لها حيث ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولا ينفع
في افادة مقصوده اياه الى القرينه وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان الاعم من كونه
بخصوصيته او لا مما صادق عليه فلا نم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما
دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما على هذا التقدير فلا والحال
هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم
اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة واما الثالث فلانا نم لزوم التناقض او التكرار بغير فايدة
على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز
عند تقييده بمقتضاه ورفع التجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة
وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة
اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا
لاحد معنيي اللفظ المشترك وتبيينا للارادة واحتج القايلون بالتكرار بان الامر
والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك
الا انه اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان
الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص
عنه بالصغرى وليس سلمناه منعنا من الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل
فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ومع
انتفاء علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القايلون بالاشتراك بانه
يحسن استفهام الامر عن المراد ان المرة او التكرار كما لو روي ان سراقة قال للنبي

عا

عليه السلام احجنا هذا العامنا او للابد وذكره دليلا على الاشتراك الاوسيلة اذ لو كان موضوعا
لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام
وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمص حمل هذا مذهبا للمرتضى رحمه الله عليه هنا وفي النهاية نقل
انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا
والجواب انا لا نم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي
عبيدك بل وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اليوم اسدا فيقال له تعني
الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة
والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في
الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك و
قول المص على ما سياتي بيدية بما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه وحسن الاستفهام
البحث الثالث الامر اه لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا
التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكرره واعلم ان الناس اختلفوا
في ذلك فاطبق القايلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرار الامر بتكرر الشرط
او الصفة واما القايلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى
رحمه الله الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال اخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين
وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس

٧٨

قد رجع عن التعجب

وتنوع من هذا اختيار المص وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المص على الجزء الاول بما اختاره وهو عدم افادة التكرار وبما يفيد عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا ولغة وشرعا اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يجب عليه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لامه العقلاء ولامره عليه وذلك دليل على عدم افادة التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقض وهو خلاف الاصل وهو ظاهر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيرها من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا احمت فاقول يا مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان اشعار دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند عدم نسبة اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي التكرار يدعي انه موضوع اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى الى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه يطلق اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة الحكم فلان العلة يتبعها معلولها في جميع صور وجودها الا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادة التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف

علم

وعرض

على ذلك الحكم واذا كان علة يتحقق الحكم حيث يحقق اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم بسبب نسبه وشجاعته وللجود فتعين استناد الاستقباح الى الوصف الاول لان الحكم يتحقق مع الوصف الذي هو اغرب الاوصاف بلا وقوع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير مستلزم للمشروط وجودا

79

البحث الرابع اه اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة على احدهما الا من خارج وهو اختيار المص واختاره فخر الدين الرازي ومتابعوه واحتج على ذكره بوجوه ذكرها المص طاب ثراه منها ثلاثة

التنكيل كوس وشي بريد

فان الوضوء شرط للصلوة ووجوده غير مستلزم لوجوده

الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل بكل منهما من غير تكرار ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للقيدين

كالخبر منه

النور

الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عند من قال به والامر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله اي وقت شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يدل على كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا يفعل او افعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب ان ديهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلانه ان اراد بالفارق انما هو كل واحد من ماهية الامر والخبر مع خواصهما لم يلزم مساواة الامر للخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر في لوازمها فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا احتج اه احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود عقيب الامر به حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجب علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد اسباب المغفرة وتوجب فرط البيان والجواب ان ابليس استحق الذم لتركه الالتزام بالفعل ولان الامر هاهنا مقرون بقوله فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت

احتج ابليس على ترك السجود

في الحال

80

لانه سبق ان رفعني سوف فقد صح

سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكلف بالمسارعة الى المامور به والسابق اليه وهم وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غير ذلك لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا ممن يموت فجاءة من غير كبر ولا مرض وهو يستلزم كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفس الامر غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على الترك مقرونا بالعزم على عدم الامتثال في باقي الاوقات واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وتجبره على آدم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقرونا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها والمعصية ليست كذلك في الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من

مجرد الامر وليس كذلك محل النزاع ومن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية بين وقت غلبة الظن
بالفوات لو لم يفعل فيه فما ذكرتموه في هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت
وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تأخيره كقضاء الوجوب والنذر المطلق والكفارات وسائر
الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا قدس الله روحه البحث الرابع
الامر آه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شرط بكلمة ان هل يقتضي عدم عند عدم
ذلك الشرط ام لا فذهب الشافعيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري
وابن سريج وجماعة من اصحاب ابي حنيفة وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار المحقق الدواني
الرازي واتباعه والمصنف طاب ثراه واحتج الاولون بوجوه الاول ان الشيء المعين
يجوز ان يشترط بما علق عليه وحينئذ كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدم المعلق عليه الاول
فلان نفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط وتسمية ما ذكر بعدها بعد ان شرطا للجزاء المعلق عليه
وان المراد في الاصطلاح الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني
فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه واجمع الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة
الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكاة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء
وانتفاء الزكاة عند انتفاء الحول والاصل في الاطلاق الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجوده
وبالجملة فيه نظر لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا مع
انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه
نظر فان لفظ الشرط قد يستعمل في العلامة وفي العلة وفي جميع ما يقترن به جزء ما وهو ان يحكى
انه اكثر المستدلين بهذا الدليل كالمحقق الدواني واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على اقتران
جزم الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق للمعلق عليه وجودا وعدما
ولهذا

المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لا ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم لخرج عن كونه
شرطا والا جاز كون كل شيء شرطا لكل شيء وللان يعلى بن امية سأل
عن سبب القصر مع الامن واقره
النبي صلعم ولقوله عليه السلام واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والله
لازيدن على السبعين عقيب ان
تستغفر لهم سبعين مرة

ولهذا احكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء عين مقدمها عين تاليها
وفيه ان قولهم لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه لحقوا حقيقته لزم الاشتراك
ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فيتعين
كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى
هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما لوجوده لا لعدمه وقولهم لو كان شرطا
مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة
غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك
في اللوازم على انه ما ذكره بعينه فيه لزوم كون الشيء شرطا للنقيض والمعاندة وذلك ظاهر الفساد
الثاني انه يعلى بن امية فهم من مفهوم تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف
حيث سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال لم نقصر وقد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك حيث قال
لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلعم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان
مع تقرير الرسول صلعم اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب
لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند
تحقق المقتضي لانهما علما ان الآيات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان
حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابت على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم
لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر
في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الآيات على وجوب الاتمام فانه قد روت
عائشة ان الاصل صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين واقرت صلوة السفر وزيدت في

٨١

وهو الآيات الدالة على الاتمام

صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا
صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر
الاقتصار على بعض الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل على ما سبق وجوب الاتمام
الثاني انه لا يمكن ان يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دل على عدم الشرط عند
عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل
الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلعم والله
لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان عدم الشرط اعني الاستغفار على
السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة
الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار رفعا ولانه عليه السلام اعرف الخلق بمعاني
الكلام فذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل
اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم
ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل
ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لمصلحة رآها في
ذلك وفيه ايضا نظر فانه علم بهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران
لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم
شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما
يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمدعى ان الامر كذلك فلم يكن بهذا الوجه دلالة على المطلوب اصحبه ح اه هذا اشارة
الى حجة الخصم مع الجواب عنها وبين من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء
تعبير الشرط لا لعدم الشرط
بامكان قيام غيره مقامه وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه
مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الترجيح احدهما لا يجعله ما فرض شرطا والآية يقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم
عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع النهي عنه عقلا آخ

البحث السادس اختلفوا في ان تعليق الحكم على الوصف لا يقتضي عدم الحكم المعلق عند عدم الوصف لانه لا دلالة
الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته
عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص متن
او نقول لا يلزم من عدم الشرط مطلق عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني
المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه
الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه يجعل شرطا في تحريم
اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم
ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يبق محرما كان مباحا والجواب عن الاول انه قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين
ما فرض شرطا او القائم مقامه لا بعينه وح لا ينتفي عدم الشرط على تقدير عدم احدهما مع
وجود الآخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني بالمنع من الملازمة فانه لا يلزم
من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو كذلك
فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يريدن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة
عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون اكراههن له ولئن سلمنا الملازمة بين عدم
ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة
الذهول عنهما وايضا لا خصوص المصنف طاب ثراه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض
بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي
اه اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة كنفي الزكاة
عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة
وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمص
واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن

٨٢

وقول ابي عبيدة في قوله صلعم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته وعرضه مبني على اجتهاده لانه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص الاختصاص اما الاهتمام
بالمذكور او لسبق بيانه او لسبق خطور في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه

او الالزام والتالي باقسامه باطل على المقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا لان
اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا للنفي عن غير محل ذلك الوصف والا لكان
اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا لمعنى جزؤه انتفاء الحكم عن غير محل الوصف
واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى
المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان تعقل ثبوت الزكاة في السائمة وانتفاءها
عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتعقل كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز
العقل شمول وجوب الزكاة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا اغنامكم او قال لا زكوة
في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة
مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق
والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عم في الغنم السائمة
زكاة وحينئذ يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص ولذا انتفى
الدلالات الثلث انتفى الدلالة اللفظية مطلقا
لما ذكر الحجة على نفاه اشار الى اجوبة الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجوه
الاول ان ابا عبيدة القسم بن سلام قال به حيث قال بدلالة قوله عم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله
عليه السلام مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة
العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني ولية مطله ومعنى احلال عرضه
مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مخصوصا بمحل الوصف لكان تخصيصه

تخصيصه

بيحصل رتبة الاجتهاد او
لان بيان المسكوت عنه
غير واجب او ليعلم بالنص
او ليحكم على الآخر كالو قال لا زكوة
في السائمة وحصل المنطوق
للاشتباه فيه متن

تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه
لم يذكره المعترض صريحا لم اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل
ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده فلا حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة
من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمعترضون في
دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة
لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان فيهما امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص
وهي اما شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه لانه يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف
من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا آت في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد
في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم
غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق
وهو حالة الغنى بطريق الاولى او لغرض ان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او ليبقى مبقى
آخر مختصا به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الآخر ولهذا
كان التالي محتملا للتخصيص دون الاول او بقياس عند من يقول بكونه دليلا ليحصل المكلف
في استخراجه بالاستنباط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه
وبين المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او لتحصيل حكم المسكوت عنه على
الآخر ويبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكاة في السائمة فانها لما كانت حقيقة
المؤنة كان احتمال وجوب الزكاة فيها ارجح تذنيب ان هذه فروع على ما تقدم
الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة له لكن الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم لحصر العلية
فان علة الشيء ما يعقد وجوده لوجودها وعدمه لعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم
في قوله ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص بها للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف من جنس
لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس متن

83

تذنيب ان كان الوصف
علة لزم من نفيه نفي الحكم
تحقيقا للعلية ولا يفيد
التخصيص بالذكر التخصيص
في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق له

ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك
الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة
علة بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له
هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها
ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف
علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لايجاب
الرجم لا يدفع كون الردة علة له وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين
الماء مثلا لا يدفع كون النار علة له لجواز اخذ الحكم شخصا باستحالة تعليله بشيئين
على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب
اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب
باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير النفي فلا كما في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر التقييد دفع ما يتوهم من
اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وتقوية
الدلالة على التحريم فيعلم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على
تقييده منع القوم عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع
ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما
في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على
التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور
هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكونه سببا لنفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد

لسوال

البحث الرابع الحكم المقيد بغاية يدل على نفيه عما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره
الليل فلو وجب بعده لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول
الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد
لسوال سائل كما لو قال اتى سائمة الغنم زكاة فقال مجيبا ان في سائمة الغنم زكاة ففي
هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث
الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك
الجنس كما في قوله عم في سائمة الغنم زكاة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب
نفي الزكاة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر او الابل لا قال
به بعض فقهاء اصحابه واكثر المحققين وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك
بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة
في وجوب الزكاة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذكره يوجب ظن عليته
له وذلك يلزم انتفاء وجوب الزكاة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم
لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم
الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها
البحث الرابع الحكم آه قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في تقييد
الحكم بالغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد
الغاية والحق انه يكون فقوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما
آخره ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان آخر
الصوم ما بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية للصوم وقد وقع كذلك
هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لما

علم يقيم
كان الزايد علة
قد يحصل ... في الابتداء
وان قصر والنقص
الزايد فان وجب
... الصبح ... و
الثلاثة وايام الاربع
ايام الزايد ولذا ... عدد
ايام التشهد وجه
ايام الخمس عند
ايام ... وان لم ...

اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة المذكورة واما بطلان الاول فلان مراتب التالي ظاهر اذ اشعار الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزء موضوعه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هاهنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون تبيينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي وعند من لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا الموهوم او نقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال الاول

المسئلة الثامنة مفهوم اللقب ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله

رسول الله فانه يقتضي الاخبار بانتفاء ما عداه ليس رسول الله وهو يقتضي الكفر وتحريم القول بان محمدا ليس برسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يحسن الاخبار بالاسم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص وهو نفي الحكم عن غيره اذ الظاهر ان لا مخصص للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذكر وبان انسانا لو قال لغيره ليست زانيا او ليست اختي زانية فهم كل سامع انه يعرض بنسبته الى الزنا ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عن المخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بحذف المخاطب دون غيره وعند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل الى انضمامه الى القرينة

المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو وهل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واختار المص رحمه الله الاول احتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف او الالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم الترتيب لكونه كذبا مع تقدير بعدد المحل والاصل عدمه واجيب عن الاول بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كان تاما وجب في الاصل والصدق

85

كما في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم مالم يمنع مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله

المسئلة الرابعة في الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان الحكم اذا علق على العدد يخالف حكم ما عداه واكثرهم اطلق بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ما زاد لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثل قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه الخبث لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي كالوجوب كونه نصابا زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان ايقاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي ما زاد عليها واباحة نكاح الاربعة لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن بغير حكم العدد الزائد على علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزائد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا الاذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يتم فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم كون مائة منه وهو اللائق مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم من اباحة جلد الزاني ماية الحكم باثبات حد بيّنا فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان

بحث التاسع الامران نقل كلام غيره حصر فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وكذا ليس الامر للاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه منه

الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة اثنين وان كان ايجابا فحكمه كذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون مع نفي التحريم عنه وقد لا يكون والاول كما اذا خرج علينا استعمال الكرم مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاواني اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه

البحث الثامن الامر

الآمر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فنقل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص رحمه الله وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء يعتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما الآمر والآخر المامور ولا يعتبر الاستعلاء بقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر ان مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه

الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان يجعل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان مبينا لكونه داخلا والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا وفي الثانية ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان يجعل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين جميعا وهم باجمعهم لا من خصهم الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفسه على حقيقته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون هذا داخلا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثالث والثاني من كونه لا يسمى امرا او لا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمام الى غيره

86

البحث التاسع الامران لم يتخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجب الجمع وان تماثلا فان كان
منكرا عطف تغاير او لا اتحد ان لم يمنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل
على التأكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب

الاول بالامر الاول لفائدة التأسيس اولى من فائدة التأكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام

فانه قد يقول الكبير القوم عند اجتماعهم عنده ليعلم كل هذه الجماعة او ليتمكن في هذه الدار
الامر الخلافي ويسمى هذا القول امرا او الامثلة المذكورة بغير طائفة لما نحن فيه فان القائل
فلانا يا فلانا يكذا او يا فرحم بكذا البس آمرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم مروا اولادكم
فان النبي صلى الله عليه وسلم ليس آمرا للصبيان بل لاوليائهم

البحث التاسع الامران اه

~~ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجب الجمع وان تماثلا فان كان اختلاف الامرين~~
تضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله اعلم ان الامرين
ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول
سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او شرعية كالامر
بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفروضة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا
للاول وان لم يتضادا وجب الجمع كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كان
المكلف وجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على
جمعهما او تفرقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورودهما بحرف عطف او بغيره
وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغاير اقتضاء
العطف المغايرة وان خلا من حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل
زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق
عبدك فلانا فان العتق ليستجمع الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا
توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله
اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار السقي في حالة واحدة كما اذا كانت الحاجة
الى شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا الركعتين
صل غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد وان كان

لا يكون

لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو مختار المص
وغيره ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المص على ما اختياره بوجهين احدهما ان
الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني اما ان لا يجب به شيء اصلا فلزم تخلف المعلول
عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المأمور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا
بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب
كونه علة موثرة فيه منعناه لكونه انما ينحل المذهب وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة
لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المأمور به وان اراد به دلالته كونه متعلقا به
فهو حاصل بهما على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولا فلا يخلو الثاني ان صرف الامر
الثاني الى الفعل المأمور به اولا يوجب كونه للتأكيد وصرفه الى فعل آخر يوجب كونه للتأسيس
وفائدة التأسيس اولى من فائدة التأكيد لان التأسيس اكثر فائدة فيحمل كلام الشارع
عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتأكيد واستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل
فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نم لزوم كونه للتأكيد على تقدير صرفه الى الفعل المأمور به اولا
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الاتيان حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الاتيان في زمانه لذلك الفعل المأمور به اولا والامر
الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الاتيان في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا
لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمأمور به اولا وان كان الثاني
معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين الركعتين فقد توقف
ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا
اولوية لاحدهما قال المص والاقوى اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود
فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل

٨٧

يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم وحينئذ يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض بعض الشارحين
رحمه الله باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل
التأكيد وايضا ففيه طرفان احتمال كون اللام للعهد الى سبق فيهم وللعموم فايد مع اللام
على تقدير كونها للتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها احتمال
كون المعهود صلاة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامر
لا في الامرين واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا رحمه الله مرجوح ايضا لكونها موضوعا
للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه وحمل العطف على التأكيد ضعيف لعدم وروده التأكيد
بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التأكيد يحصل بالمكرر مجردا دون حرف العطف
فيكون ذكره لغوا وهو غير جائز والجواب ايضا فان كلامه مشعر بانه اذا احتمل الواو على
الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا والا لاحتمل ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان معمولا
المأمور به اولا كان التكرير احصا عاريا عن الفائدة

الفصل الثالث في الوجوب

لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب
فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما قدم الكلام في ماهيته في صدر
الكتاب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها
عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ويحسب كل واحد
من هذه الاعتبارات ينقسم قسمين فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار
الثاني ينقسم الى فرض المعين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق ولم يقسمه باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى المطلق كوجوب الصلوة والمشروط
كوجوب الحج والزكاة والمص قدم البحث على ما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقي
باعتبار الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل

متأخرة

الفصل الثاني

متأخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتأخر عنه ولا اشكال في الوجوب المعين
وانما الاشكال في الواجب المخير وقد دفعه التعبير به اجمالا كما في خصال الكفارة المخيرة
وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين ان
الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا وحققي المعتزلة ان الامر بالاشياء
على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال
بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب
بالاصالة لا ببدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب
واحد لا بعينه قال فخر الدين الرازي لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة
والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا
اتى المص عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي يذكره الاشاعرة
والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره
وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد به هذا القول
اي ان كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا بالاصالة
فهو حق وان لم كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل
فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما بالترك الواجب اذ الايجاب واقع
على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم لما عداه وجوب
الواحد لانه اذا اختار ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يكن
لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال آخرون الواجب واحد معين عند الله
لكنه غير معين عندنا وهذا المذهب يشبه كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الآخر وينتمي ويتفق
الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير

٨٨

فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى بمعنى المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات فالجمع بينهما محال قال احتج المخالف بان المكلف اقول هذه اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها انه لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال او لا بالاتيان جميعا او بواحد من الجميع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى محل لا بالمطلق اعني احد من غير تعيين وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نم وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقدير سقوط الفرض به وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته قال احتج الآخرون اه اقول هذه اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها انه يجب الوجوب وصف وجودي فهو متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لم يبرأ المكلف بدونه

وهو

وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لانه ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب انه يحل الوجوب بكل واحدة من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحدة منها وهو كونها احدى الخصلات الثلث ومع ذلك لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها فالخطاوت بينهما من مقام التعلق لاختلاف الحيثيات على ان هذه الاية دعاية الا شعرية لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القايم بذاته بل متعلق به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال تذنيب نهي الامر بالشيئين اه اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع والكلام ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني مسقطا للفرض ما دام الاول متعذرا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قايما مقام الآخر في سقوط الفرض به و ايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذلك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة العقلية وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص طاب ثراه الى ذكر امثلتها ا تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بعدم المأكول المباح ب تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة

٨٩

عند ناقي علمنا

من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم ج اباحة الجمع بين الواجبين على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بين الواجبين على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها ه ندبية الجمع بين الواجبين على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندبية الجمع بين الواجبين على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثاني في الواجب المؤقت اه اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او انقص او زايد عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وشرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او اوسطه او آخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلاثة خطته امتثلت امري ولا اعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين ايجاب الموسع واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذا كل الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المودي

للفعل

للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك موقوف على ان ايقاع الفعل في اي جزء كان واجب ولا يجب ايقاعه في غيره من تلك الاجزاء وتحصيله مصلحة الوجوب وذلك مستلزم الوجوب فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت مشتملا على مصلحة تحصل بها مصلحة الواجب لكان اما منوطا بها فيكون حراما او لا فيحسن ايقاع الفعل في جزء آخر غيره لتحصيل تلك المصلحة وهو خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الشافعية ومنهم من خصه بآخره وزعم ان الآتي به في اوله يكون معجلا واوى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المودي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه آخر الوقت فان ادرك الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من خطاب المذكور نسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان فرضا وجابهذه المسئلة قال والحاجة اه اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ببدل وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه بدلا عن الصلوة دون غيره وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز التراخي من غير بدل واختاره المص وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت من المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم مع المنع من نفي الوجوب

٩

اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلق وايقاعها في اوله ووسطه وآخره جزئيات له اشتمل كل واحد
منها عليه وشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع تغايرهما
غير ما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن
الصلوة في اول الوقت فاما ان يكون بدلا عنها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة
به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في المقصود
منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له
في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا منها لان بدل الشيء
ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة
لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة
الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول
باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو ممتنع لان وجوب البدل تابع لوجوب المبدل والثاني
باطل لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل
للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك الثالث انه دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله
منتفيا اما الاول فلانه لا يوجد في الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره
وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما
الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف آه هذه اشارة الى حجة
اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت دون اوله ووسطه وان
الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة في شيء
منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب

للثواب

للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بانا
نميز بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل بوجوب العزم على الاتيان به عند
الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى رحمه الله ان وجوب العزم انما
يثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل لما تقدم من امتناع ذلك وان عنى
انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان
ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من احد العزمين الا حال
غفلته وهو ح غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب
وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط العزم بعده
في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت يتحقق بدون العزم فكيف يجعل اشتراطه بالفعل
المانع عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع اراد المكلف بايقاع
الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى
اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول عن خصلة الى اخرى لا يوجب
رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا وعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه
لما جاز ايقاعه فيهما بنية الفرض وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للوجوب باعتبار
المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا البحث الثالث في الواجب
اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى
وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيل مطلق الامر مع قطع النظر عن مباشره بعينه
ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار
فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول المقصود الشارع وهو واجب على

٩١

المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه
ومنعه قوم متمسكين بانه لو كان كذلك لما لحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به فان تارك
الواجب يلحقه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبانه يسقط الوجوب عن المكلف
بفعل غيره وهو بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه اذ ان اريد بالواجب الذي وجب
كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس
على الاعيان وليس ذلك موضع النزاع ولا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب
مطلق الوجوب وعن الثانية بمجرد الاستبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع
دين المعسر الطالب به قال محقق الدليل والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب
فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها
لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع
اي وجوبا على الاعيان ولو غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الوجوب عن كل
واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره
هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وتمهيد في هذا الكلام نظر
فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن يسقط عند حصول الشك
في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به لحصول ظنه الغالب
بان غيره يقوم به مم والا لما جاز له ان يفعله بنية الوجوب ولان المسقط انما هو قيام الغير
بالفعل فيتعين حصول المسقط الذي هو معلوم قبله بحصول الظن بان الغير يقوم
بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل فيما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن
ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط

مظنون والمعلوم لا يترك بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به
شرعا استنادا ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن
المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله
كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل
وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت
الفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر البحث الرابع في ما لا يتم
لما فرغ عن البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له وانما
وقدم الاول على الثاني لتقدم المتعلق على الارتفاع وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب
على الآخر العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان
وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما
ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكاة المتوقف وجوبها
على حصول المال والحج المطلق المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك
وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان وقوعها
مشروطا بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف
في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء
كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا
ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا للوجود كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا
والحق الاول وهو اختيار المص هه واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد
الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه

٩٢

بل فالمقدم مثل ما ان الشرط ان ما يتوقف عليه ذلك الوجب المطلق اذا لم يكن وجها جاز تركه
وفي اما ان يبقى ذلك الوجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصول الشيء بدون ما يتوقف
عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الوجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان المتنع
انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف
عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه
ايضا فما ذكره بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الوجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الوجب لزم تكليف
ما لا يطاق والا خرج الوجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق
ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولكن لا بان يوقع في تلك
الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف
بما لا يطاق ويشكل هذا انما هو على الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته
لا قبلها اجيب السيد رحمه الله بما ذهب اليه امام الحرمين الاول من موجباته وهو ان المراد
ايجاب الشيء ايجاب سببه فان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع انه يوجب المسبب
عند اتفاق وجود السبب لانه غير مقدور لوجوبه بسببه واما الثاني وهو عدم ان لا يجب
ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة
بل يمكن ان يقع وان لا يقع جاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط
لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه
اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود
ذلك الشيء لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نعود الى الدليل بما ذكرناه ان

السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة فانه يلزمه ايجاب قطع المسافة
الذي هو شرط لحصول الطوا فان لم يسلم فيجاز ان يترك السقي فعاد ذلك التعبد ان بقي ايجاب
السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عتابا والوف
يكذبه هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء
وفي هذا الباب
مطلق ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها
وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون
عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون
قطع مسافة التي بين مكانه المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك
من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف
العلم بالاتيان بالصلوة على الطهارة والثالث كتوقف الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة
لجهاتها الاتيان بصلاة متى الى كل واحدة منها بصلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا
اذا اتى بها وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به اذا تعذر الصلوة في
فانه كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه ولا يعلم بالاتيان به ذلك الا بتحقق
عند فعل الصلوة الواحدة في كل مرة لا بايقاع اجنبيتين وكذا في جانب الترك فانه
قد يجب على الاجتناب عن شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية
باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت وجب ولا يتحقق
العلم الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته بغير تعيين
فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بجواز وطيهن ومنهم من منع منه حتى فانه قال بحرمة الكل
الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن وجب ولا يتم العلم بذلك الا اجتنابا للجميع
فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا للجانب

الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم
غير معين فمثل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر صالح لتأثير
في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا النوع والانواع الثلاثة المتقدمة
عليه ان الوجب هناك في كل فرع شيء واحد معين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول
الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عندنا واما ههنا فليس كذلك فان الذي
يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب
متساوي بالنسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما الرابع على الاقل فيما
يكون جزء امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر ذلك كالطمأنينة في الركوع ومسح بعض الرأس
فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به الا انه لا اجتناب لبعض الاجزاء عن البعض
فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنع اخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار
على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم
وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين
لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا
امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع في التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع
التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات
هذا ان امكن الاتيان بالاقل دون الزايد كما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه ما لا يتم
الواجب الا به وذلك كصيام جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فانهما لا بعاد لوجوب
صوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليها فهما ما لا يتم الوجب الا به وانما الصلاة في
الدار المغصوبة فهي باطلة لا يسقط بها الوجوب عند اصحابنا والجبائي والجاحظ بن
حنبل وهو مروي عن مالك ووافق ما ذكره القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في

سقوط الوجوب بها فانها قالا لا يسقط بها الوجوب بطلانها لكن ان الصلوة ماهية مركبة من اجزاء
الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في معنى واحد هو شغل الحيز
اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد
اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه
فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها لكان ذلك الشغل مأمورا به لان الامر بالشيء
ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه
حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة
غير مأمور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم
يتحقق الصلوة المأمور بها الا بهذا الفرد وهو الواقع فيها وبيانه ان المأمور به هو الصلوة
مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن
حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المأمور بها اعني مطلق الصلوة
وايضا فلا نم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منها عنه ضرورة كون ذلك
الشغل جزءا منه فيكون الشغل مأمورا به منهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته
والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المأمور به
والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما يأتي والنهي في العبادات يدل على الفساد
المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يتغاير كل منهما الاخر ويصح ان
غير ويعلم كونها صلوة مطلقة وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبار جاز
وورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة
الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها
واجبة باعتبار كونها صلوة مكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكذا اذا قال

السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة
وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق
التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت
هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف وليست كذلك الصلوة
في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار
البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة
عن الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه ولكن الشارع
قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة فلا تصل في الجادة وكذا باقيها
وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على
ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق [illegible]
فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء
الصلوة فيها [illegible] فان سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة المذكورة ساوى
الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك
المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهية فانه قد اجتمع
فيها وصفا الوجوب والكراهية في حال واحدة وهما متضادان [illegible] يكون ما ذكرتم سببا
للكراهية. البحث الخامس الامر بالشيء اه قد اشتمل هذا البحث على مطلبين الاول في
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء [illegible] يشتمل
عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه [illegible]
تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاضداد [illegible] كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس [illegible]
واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فذهب جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة الى [illegible]

النوعية

من الناظرين وهو اختيار المص واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب
من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن
الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده
العام الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه [illegible] الاول
بالصحيح الى الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده
معا [illegible] لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما اجاب به السيد [illegible]
من الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون [illegible] غير مستحضر [illegible]
عنه [illegible] والنهي عن الشيء كونه مقصودا [illegible] والجواب عن الاول المنع من جواز
التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكره من جواز الامر بالشيء وضده
معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى [illegible] ما يكون كل من الشيء وضده مامورا به مطلوبا منهيا
عنه [illegible] وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده
العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن
في فعله والمنع من تركه فالمقصود بالايجاب مقصود للمنع من الترك فيكون مقصود الترك
واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة [illegible]
بالنسبة الى الحركة اليسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حال الامر بضدها لكن ذلك
لا ينافي في المامور به [illegible] الغاية ليست الا [illegible]
المامور به وبين عدمه واما المنافيات [illegible] الوجودية فهي [illegible] الامر
به [illegible] التي انما يجوز تركه لا يكون
فعله واجبا خلافا في ذلك لابي القاسم الكعبي وبعض الفقها اما الكعبي فزعم ان المباح

٩٥

وجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق
الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين
واحتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج المباح واجب والجواب المنع
من كون المباح ترك الحرام بل هو شيء يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل الترك
به لامكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسبب الفعل مطلق عند من يجوز خلو المكلف من
الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما
اورده بعض الناظرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه
واجبا وايضا يلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حراما آخر واجبة وانتفاء
الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا
وحراما ومندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة ويأول الاجماع بان
هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء
بما قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال الاعذار
يكون قضاء للاتفاق ووجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا
الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه
بذلك وهو يعقل وجوبه ولانه يتقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب
ما تقدم من المنافاة بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحقق في شيء لزم اجتماع المتنافيين
وانه مح ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ومع
شمول الآية لهم بل الآية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على سبق
وجوب الاداء بل على سبق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وتوقيت
الشيء بغيره في مقداره لا يوجب كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال انما ذكرتم [illegible]

التاني

التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن
الضعيف عند عدم المعارض. البحث السادس اذا نسخ اه لا فرع من البحث
عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه والعلم
ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا ذهب محمد الدين واتباعه الى الثاني ومنهم الغزالي
والمص طاب ثراه اختار هنا مذهب محمد الدين وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره
هنا بما ذكره محمد الدين في المحصول وتقريره ان المقتضي للجواز موجود والمانع منه
مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر يتحقق وهو مقتضي للوجوب على
ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة
كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع مفقودا
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي
رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع
احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون
مانعا منه وهو المط واما الثاني فظاهر واعترض عليه المص في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو
جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن جاز المعنى
التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب
لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا وفيه نظر فانا
بقاء الجواز ظاهر بتحقق مقتضيه ادلة والاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل المحتمل
قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر
الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب
برفع الوجوب الجزء الآخر اعني المنع من الترك فقوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء
ويبقى جواز الفعل

٩٦

المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر من غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فانه وان لم يرتفع الوجوب الذي هو مقتضي الامر فيستلزم رفع الامر فيستلزم ارتفاع المجعول ارتفاع علته وفي رفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الكلام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وفي الاستلزام ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر ذكره حجة الغزالي بان الجواز الذي جعل جزء الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لانه مناف الوجوب فيستلزم الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو بعينه مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع ذلك الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب انه لا يستلزم ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر اما مع تحقق الفصل الآخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدم وهو الفصل الآخر والمراد بالبقاء في قوله فيبقى الثبوت اي ثبت الآخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له وللحدوث بالتحقق ووجه التجوز هنا انه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه

الفصل الرابع في المامور به

الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث الاول ...

يتعلق به الفعل المامور به والمامور وقدم البحث عن المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه من غير احتياج الى القرينة وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة كتوجيه الخطاب او ذكر لفظ آخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على المامور باللفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنع اخرى واقترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير وبعدم التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى فيمتنع تكليف ما لا يطاق منه واقع من الله تعالى اما الصغرى فهي معلومة بالضرورة فان ما من احد يحكم بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل النار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبته من صدر ذلك منه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اتى عاقل يجوز في نفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخالق مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض وقوع الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته وكذا المقدم والملازمة بينة الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول

فانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد فرامتناع صدور الفعل الاختياري والجبارة في ابيه تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد اذا لم يتمكن من الترك حين تمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فاما ان يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح او لا لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل عند ذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا اذا لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي في كل ما اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبره ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يصدقه بانه لا يصدقه وبعدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على تقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على تقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان تعلق العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وحينئذ يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير ممتنع له لا لذاته بالذات لا تتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق فيه [illegible]

وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق له تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا احضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضره اناءان متساويان فانه لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح واحتجاجهم بانه تعالى انه لم يقدر على الترك كان مجبورا على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان احتاج الى مرجح احد طرفيه على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يحتج الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عنه به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان مما اخبر به اي لم يرد ذلك بعد نزول الآية اذ لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به تعالى لكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا فقوله ونمنع التكليف بالضدين في الاخبار عن الخطيب بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها صاحب الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون لقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا فيلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ان ايمانهم ممتنع لاخباره تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا فرض وقوعه لزم الكذب في خبره تعالى وهو محال اتفاقا والجواب عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وعدم تمكنهم من التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا

وهو لم كالعدم وبنا السعدية الاوعاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدم لا يؤثر

في امكانها الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان

اخباره تعالى مقتضيا لوجوب الجبر واستحالة نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر بفعله

واثباته ما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو ظاهر البطلان والرابع ان

التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل في تلك الحال

بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حقه تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاف

في المعارضة بما يتوقف بهذه الوجوه كما تقدم قد بان لك ان كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه

تعالى غير قادر او القبح في جهة كون العبد غير قادر والباء في قوله طالب شراه بالايمان من

قوله وتهم بتكليف العذاب في الاخبار من التكليف بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار

لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان   المبحث الثالث الاوراه   اعلم اصحابنا واكثر المعتزلة

والاشاعرة على ان الكفار مأمورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مأمورون

بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس

من قال تتناولهم النهي دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق

على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها

وانما ثمرته في الآخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك

الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مدعاهم بوجوه ذكر المص منها ثلثة

الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول

به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات كقوله يا ايها الناس اعبدوا

ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني آدم وقوله ولله

على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما

انتفاء

اشعار المانع فلانه ليس الا الكفر اذا المعدية ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون

على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة

وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر لمنع عدم وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين الاوليين

عليه لاحتمال كون العبادات المأمور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة

عليه فانها مأخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه

والآيتان الاخريان غير جاريتين على محل النزاع لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من

الآية الاولى وقيام تحقيق شرائط الزكوة فيهم من الآية الثانية فلا حجة فيهما

على المطلوب لما في كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعالى حكى عنهم ما ترك به

الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فلقوله تعالى

قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض

مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الآثام المذكورة

ومن جملتها ترك الصلوة والاطعام للمسكين فيلزم عليه انه حكاية حال الكفار وهو

ليس بحجة على الجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله

فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه

قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين

ويراد المسلمون سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكاة وانما

عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل

واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه كالامم الكفار في

حكايته عنهم فايدة مع انه كلام الله تعالى يحمل على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة

حكاية عنهم قد بين تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية

99

والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين

على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعم المسكين غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد

مدخلا في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزء من المؤثر وفيه

نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزء من المؤثر ومنع من عدم امكان

حمل مطعم المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر

ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف

له العذاب يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن

جملتها قتل النفس والزنا وهذا الايراد على القائلين بالتفصيل بل دليل لهم بل جزء منه

وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن الجميع بل

الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك اشارة الى البعيد واما ثانيا فلانه

لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تعالى

فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم تعالى تارك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون به

مذموما على تركها وفيه نظر لمنع الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد من

افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول

بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كونه باطنا وظاهرا وعبر عن الاول

بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى واحتج اهل القول الثاني فظاهر اذ لا معنى للوجوب

عليهم الا لا يجابا يثبون او يذمون على تركه الثالث ان الكفار يستحقون النهي عن الفروع

ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا

ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما

يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه

للمكان المماثلة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين

من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لمنع كون الوصف المذكور

علة وعلى تقدير تسليمه لا نم تحققه في الفروع فان استيفاء المصلحة الحاصلة من

اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف

بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب عليه حالة الكفر

او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة واما بطلان

الاول فظاهر لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا

فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع

على سقوطها عنه بالايمان ولقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع

الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول

انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني

الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وقت الحدث

بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال بعد تقديم الطهارة عليها

وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الآخرة كما يعاقبون على ترك

الايمان وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها

حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع

ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان

المسقط للطلب لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض

وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة

للصلوة ولا رافعة للطلب الثابت بخلاف الايمان الرافع للكفر فانه يلزم

100

كون العبادة ممنوعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه
سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب
على تركها متوقف على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان
مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت العبادة وجب عليه اداؤها بل يسقط القضاء
بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
واعلم ان المصنف اجاب بالمنع عن امتناع العبادة حال الكفر وغير متوجه بعدم القدرة لكونه
لا يمتنع والمنع منه يكون مناقضا لطرده واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر
والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها
من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فيسقط العقوبة
لما تقدم من الآيات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول
قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا
الثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب
الشرع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تمكنه من تركها للتقرب الى الله تعالى مع
فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الشرع الامر فالحاصل مساواة المنهيات
للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا للخطاب الشرع ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الحيثية
فكل فيبطل الفرق البحث الثالث الاجزاء المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء
ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط
للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون
الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضاء
الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج

المامور

المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به
او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه
يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون مامورا
المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه وقد يكون الاتي به اولا كل المامور
به بل بعضه وهذا خلاف الفرض الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف
عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود فقد ثبت المطلوب لان ذلك
يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا
للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان
بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به هو معنى الاجزاء وهو الثاني
لا الاول ولهذا قال المصنف في تغيير قوله الامر يقتضي الاجزاء فيخرج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية
ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد
مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز
بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج
الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وانما
خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثاني البحث الرابع
لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور
به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاء ام لا
وهذه المسئلة لها صورتان احداهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله
صل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد

١٠١

بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور
نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر
الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل
قال محمد الاصفهاني رحمه الله الخلاف انما هو في ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني
فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا ومعناه افعل في الزمان
الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل
في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك
انما يتم لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه
اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا
الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ
ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال محققوا الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء
وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد
بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل
افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قوله افعل يوم الجمعة
افعل يوم الجمعة والا فيما بعده لكن ذلك يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل
فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم
الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر لما تقدم
ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان و
تارة لا يستتبع كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم
من المستتبع للقضاء وغيره والعام لا يكون دالا على احد خاصيه لعدم دلالة العام على الخاص

اجيب

اجيب الثاني بوجهين الاول ان الوجوب المقيد بالوقت ان كان الفعل المطلق والواقع في ذلك
الوقت والاداءات التام بعيب الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد والايجاب
للكل مستلزم للايجاب لكل واحد من اجزائه واما الثاني فلان الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن
وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا
جزء بحيث يتحقق في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس
على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت
بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا
من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت بخلاف المديون فان الوقت ليس
الى صاحبه في اجله الذي من الامتناع به بالاجل ذلك الوقت
الذي بعده البحث الخامس في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلق
في الامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على
التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في
البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
وغير مستلزم له فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة
العام على الخاص بشيء من الدلالات الثلاث البيع بثمن المثل
البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال ان المطلوب بالامر الكلي احد
جزئياته لان المشترك بينهما امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به
لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان

١٠٢

والا لانتفت الحقايق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا وفي ذلك
فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات ان المطلوب واحد معين منها
فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيتعين فيما فرق انه
المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بالشي ليس امرا للمامور الثاني بذلك الشي
ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشي
امرا للمامور الثاني بذلك الشي لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله
عم رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النبي صم امر اولياء الصبيان بان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الوا احد منا امرا للغير
في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واحتج الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا
بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي كون
الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر البحث السادس

المندوب اه

البحث السادس المندوب ليس مامورا به لان الامر للوجوب
وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا
لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل فالمطلوب في النهي
كف النفس من الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع
التكليف به خلافا للاشعري

تم البحث

قال البحث السادس المندوب غير مامور به اه اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب
المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي
من الحنفية نفي الوجوب علما بعدم خلو كان المندوب مامورا به كان واجبا لصحة العنوان
اعني الوجوب والندب في الشي الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق
نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان
ترك كانت في فوات ذلك الثواب ورعا لانه يطلب شيئا من الفعل وقال الباقون لا لانه لا
ايكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح وردوا قول الاستاد بلزوم كون المباح
الفعل لكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات
المرتب عليه وهو باطل اجماعا الثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه
الباقون لان التكليف بالشي يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب على
الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد
اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع الملازمة لا يلزم من التكليف باعتقاد اباحة التكليف
بنفس ذلك الامر الرابعة ذهبت الاشاعرة الى ان المط بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو
هاشم وجماعة كثيرة ان المط بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المص قده هذا القول
واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا
للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها
من اثر والعدم نفي محض يمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع
التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المط
به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو فعل الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع منه

١٠٣

تعلق

العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يدل على ان تعلق التكليف به اولا ليس
على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما كان مقدورا له والعدم المحض
ليس مقدورا وانما يعدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الخامسة اختلفوا
في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه وذهب
اصحابنا والمعتزلة والجويني والاشاعرة الى الاول والمتبقي في الاشاعرة الى الثاني
حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا
لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا
به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله حجة الاخر بيانه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه
امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل الا ان
يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون
فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان
لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة
والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه مسبوقا على زمان
الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن مسبوقا على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف
لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول لكونه
ممتنعا مطلقا وتكليفه ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاعه
في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا
ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل
او نفس زمانه فهو ممتنع او واجب من حيث فرض احدهما مسبوقا على الفعل والاخر

زمانه

زمان الفعل قال الفصل الرابع في المامور وفيه مباحث الاول اقول اكثر العقلاء اتفقوا
توجه الامر الى المعدوم ... مع كونهم معدومين ... النهي صح الفعل قالت تبع
المعدوم فان من حلف ... حضور مامور ومنهي عنه العقلاء ...
والله تعالى منزه عن ذلك ومن الحجج ... ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعلة
غفلته فهم وتجويزهم امر المعدوم اصحبوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول عليه السلام مع كوننا معدومين
معدومين حالة امره وبان الشارع انما يتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما
مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به
وبهذا ابطل اباه العقل والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عم بل مكلفين بالشريعة
وامرنا بها من امر الله تعالى حال وجودنا واجتماعنا وشرايط التكليف والنبي عم اخبر من حضره عنده
بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفهم بما كلفكم وليس هذا امرا
للمعدوم حتى يلزم المحذور فهو السفه والتوقف اللازم لا امر المعدوم بل الموجود ومن الى عرش
عنده من الفاهمين خطابه ولا حاجة لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم ... وبكونه
سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لاخذ الحكم بعينه مع الذهول عن جميع ما عداه
قال البحث الثاني الفهم شرط التكليف اقول اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط
بفهم المكلف وعلمه بما كلف به لان التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار
مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور ويدل المص
طاب ثراه على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عم رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى
يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت قوله عم في هذا الحديث
استواء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك لا يمنع من الذهول وهو انتفاء التكليف عن كل ما لا يجب شرعا

والجواب ان الموقت واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب

والمراد بالآية التمثل بها [illegible]

في الكرامة التي عليه وغيرها ولست لانه قال وجوه ان [illegible] الموجود الا انا اشتراط التكليف [illegible]
يدل على اشتراط التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكور [illegible] وكون العلم [illegible]
عن فهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقيق ذلك في [illegible] فثبت ان هذا الحكم واما العقل
فلان جعل المامور به مشروطا بعلمه بالضرورة [illegible] العقل الاختياري لا يعتبر الامر [illegible]
عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال بالاحكام [illegible]
باطل اتفاقا ولان المطلوب بالتكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالآمر والمامور به ظاهر [illegible] لو كلف بالفعل
حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق اصح المحال بوجوه الاول ان الامور [illegible]
ما علم انه لا اكراه الا [illegible] فالمامور به ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل
الممتنع وهو محال وان لم يكن عارفا امتنع منه [illegible] بالموقت [illegible]
من دون معرفة الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
ولان التكليف منوط بعدم الغفلة يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه و
الثاني باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموال
الصبي المميز مامور بالصلوة وذلك امور تكليفهم الثالث لولم يصح [illegible] الغافل
لم يصح منه [illegible] السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فالملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل [illegible]
والجواب عن الاول ان موجب اسم واجب [illegible] وليس وجوبها مشتق من الامر المذكور [illegible]
ثم فات فقدان العقل بوجوب الموقت لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل [illegible]
والشرع معا والحق ان هذا الامر [illegible] اسم [illegible] وهو انية [illegible]

لا يوفق

لا يتوقف على موجب الوحدانية ونحن واجدانية [illegible] للمكلف من جهة القصور والماموز
العلم التفصيلي بها فلم يكن الا [illegible] الاعلام الامر ولا عن المامور به ولا عن الآمر [illegible]
المنوط [illegible] فان وجوب ضمان جميع المتلفات وثبوت الزكوة في اموالهم لا يعلقان بالتكليف
وانما يتعلقان بكونهم [illegible] والمكلف بالخطاب الولي وصلوة المميز مامور بها
من جهة الولي وخطابه ممنوع للصبي [illegible] وخطاب ان يخبر الانكار
ان المراد بالسكران ههنا من [illegible] مبادي السكر ولم يزل عقله [illegible] حتى
تعلموا ما تقولون اي [illegible] الفهم والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الخمر والمراد
[illegible] الصلوة [illegible] ولا تجتهد وانتم [illegible] تجد
والنظر من [illegible] الاول بحق الغاية وعلى الثاني بحق كي قال البحث الثالث تكليف المكره
قبيح [illegible] اقول وقد يشتمل هذا البحث [illegible] الاول في التكليف بما لا يطاق جوز [illegible]
منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة وان بلغ
بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما [illegible]
على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق [illegible] الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه المراد رفع المواخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فيتعين حمله على اقرب
مجازاته وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على الشيء ملزوم لرفع التكليف به
انما يدل على عدم التكليف لا قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل
المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله انما الاعمال بالنيات
قالوا ويخرج من هذا الحكم امور وجوب النظر التي هو العقد المذكور [illegible] احدهما النظر [illegible]

للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه [illegible] ولا كونه مامورا به [illegible]
وهذا ياتي على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا واما الحق والمعتزلة فلان وجوب
النظر عندهما عقلي غير مستفاد من الامر [illegible] ارادة الطاعة فانها واجبة لما مر ولا يجب [illegible]
والا لزم التسلسل الثالث الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا
بشيء يصح توجهه الى المامور مع علم الآمر بعدم شرطه كامر زيد بالصوم غدا مع علمه بموته او
جنونه في الغد او قبله منعت المعتزلة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الا
والاخلاق في صحة امر [illegible] العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع [illegible]
بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع مامور به فلا شيء
الفعل مع عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم التكليف
بما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم قال الآخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن [illegible]
ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الآمر بانه سيموت في الغد [illegible]
بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون التوطين لطفا
في المعاد وما فعل في الدنيا لذلك ان تجار [illegible] المعاصي الماضية والنجاة [illegible] طرق [illegible]
ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له وان
لم يرد فعله وكذلك على سيد [illegible] معه على [illegible] اذا كان غرضه اظهار الوكيل وامتحانه في امر
والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس [illegible]
الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض
من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني

لمنع الملازمة [illegible] ثبوت الوقت بين [illegible] والنوع وهو [illegible] ما ذكرناه من الفوائد بعلمه [illegible]
الشرط وجعلها على عبده جهل والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل [illegible]
اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان [illegible]
لسبق في الاوامر الشرعية [illegible] الامر بالايمان الاية وطلب النهي عن ضده ولا يكون المامور به واجبا
وما ذكروه من المثالين على تسليم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له
[illegible] ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت ونحوها فمن قال
بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بالصوم في ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالثاني قال بوجوبها لا قدامه على افطار صوم مامور به قبل ظهور المانع منه قال
البحث الرابع [illegible] اقول لما ذكر ماهية الامر و[illegible] من احكامه شرع في بيان الشرائط [illegible]
[illegible] يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة
آمر ومامور ومامور به امكن ان يرجع شروط حسنه الى نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة
[illegible] اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف وشرطه في
حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والآلات
التي تتوقف على امتثاله [illegible] العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون
واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى انه سيفعله ان
امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يعتقد انه تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى
يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الوجه في التكليف انما
هو التعريض للمنافع وانما لم يذكره وجه [illegible] الشرط الثاني ما يتعلق بالفعل المامور به والثالث

هو الباقي بعينه واعلم ان ما ذكره المص انما يعتبر في اوامره تعالى وهو مع قصوده بالبحث ههنا اما اوامر غيره فانما يشترط في حسنها الاول والثاني يجنس الفعل المامور به ويكون المامور منه وجوب غرض
الثالث والرابع الثاني ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو اعني المكلف وهو شرط واحد وهو
كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك
غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعله لكن يجب ان يلزم فعله ان كان ايجاب الفعل
مطلقا غير مشروط بحصوله لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان
مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد كنحو كثير من العلوم والآلات جاز ان يفعله الله تعالى
او يلزمه فعله انه لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان
الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان
التقسيم وما بعده واحدا وذلك باطل لشمول قدرته تعالى جميع المقدورات قلت عدم
صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار
وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة
الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة
لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا
في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني
اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا يلزم من صحة الفعل من شخص صحته من غيره
بل مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل
كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي الثاني عن الاول لان صحة الفعل من المامور به مطلقا بل لابد من صحة

صدوره

الفصل ... في مباحث النهي

صدوره منه على وجه الاختيار دفعا للالجاء المنافي للتكليف وان يكون حسنا وان يحصل
زايدا على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا وشرط ذلك اذا كان الامر على
جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح
تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة المنعم وشكر الكفران واجبا لم
ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل المفهوم
من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل على انه اذا كون الواجب مختصا بوجه يقتضي
وجوبه دال على انه اذا كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر
نفسه وشرط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على
الوجه المطلوب علم بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والعلم بما يحتاج اليه من المقدمات
ان توقف على مقدمات والمجبرة يجوزون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما و
تنبيها للمكلف بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم
في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زايد على القدر المحتاج اليه مما ذكر
وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة على المصلحة التي تطرق الامر بعد ... وبشرط
اذا انتفى ذلك الا ان مصلحته للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح ان يجوز تاخير الفعل
في وقت بذلك في وقت آخر اذا علم الله انه يمكن من حال الحاجة اعني عند حصول ذلك
الوقت الآخر قال الفصل الخامس في النهي اه اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع
في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه
القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالاول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل
وقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وقولنا على جهة الاستعلاء

فالقدر

حضوره

ولا بد ان يعتبر التكرار لان قبل ... الطلب ...

جميع الاثمان والادوار ويلزم من النهي التوبيخ لكون ترك الفعل العلاقي مستحليا ابدا ولا تركه
غير النهي واما الثاني فعند صاحب الاول فانه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت
في معان سبعة التحريم مثل ولا تقربوا الزنى والكراهة مثل ولا تمش في الارض
مرحا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا
وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تواخذنا
ان نسينا او اخطانا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما
الاول لا قلناه في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان
الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيضه كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم
ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب
وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا
لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم
احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عن المنهي
عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان
تحريم المنهي عنه انما يستفاد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في
الثاني وايضا لا يلزم من كون النهي المذكور للتحريم كون مطلق النهي كذلك وقول المص
كما قلنا في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار
اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنهم اختيار
المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي عند استقلاله يقتضي التكرار والتعاقب في الوجه لقول الطبيب

للمريض لا تاكل اللحم اي في هذه العلة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم
لا تسافر الى هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الآخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فيتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح
تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول
فظاهر فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه
الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام مكررا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا
للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفايدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا
واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك المنهي
اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ
لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية
في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا والجواب المنع من عدم تحقق الانتهاء الا بذلك فان المنع من ادخال
الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال
الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة للاعم على الاخص وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا
على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص
اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده
عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على التحريم في كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالربوا
والزنا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى
اقتضاء النهي التكرار قالوا انه دال على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه كما تقدم في باب الامر
قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات اقول ذهب اكثر الاصوليين

الوجود

ان النهي يدل على الفساد

الى ان النهي لا يدل على الفساد والنهي عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمعتمد واصح المقام الاول اعني
دلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات كما اختاره فخر الدين والمعتمد واصح على المقام
بان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف الا الاول فلان المنهي عنه
غير المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه واما الثاني فلان الآتي
بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثالث فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور
به انه مامور بشيء اخر ايات به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة
وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يومر اصلا فلا يصدق قولنا ترك المامور به
سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به
اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة ستلزم لكون الاتيان باحدهما غير
الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد مدعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به لكون
بين المامور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المطلق بهما حاشية اللزوم الممنوع لكنا
ذكرتم لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة
الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون
المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف
لو قال الآتي بالمنهي عاص وكل عاص مستحق للعقاب جعلت المقدمة المذكورة ولم يحتج الى
الى ما ذكر من المقدمات المذكورة والحق ان المراد بالفساد في العبادة كونها غير مجزئة

للشريعة

للشريعة وهي تتناول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكلما هو غير موافق للشريعة فهو
فاسد فكل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض عليه بجواز كون الاتيان بالمنهي
عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ الاتيان حق في قوله الا لم ينقل في الثوب المغصوب فانه
سقط عنه الفرض واجيب بانه اذا اتى بالمامور به بقي الطلب كما كان فوجب الاتيان به والا لتحقق
النفي بدليل المذكور وفيه نظر لانا نمنع بقاء الطلب ولحوق العقاب على عدم الاتيان بالمنهي عنه
لازم من عدم الاتيان بالمامور به في استواء الامرين فان قلت المامور به لا بد من ان يتم حكمه على الامر
ومن تحقق ذلك في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه هذا خلف
في سقوط الفرض به قلت لا نسلم وجوده في ذلك الحكم للباعث في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي
عنه لجواز تعدد جهة لاحتمال ان لا يكون الا على صفة تبع ما ذكر والامر على المقام الثاني وهو
ان لا فرق في المعاملات على ما ذكر فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا
على الفساد لكان قول الشارع لا تبيعوا في النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والكل
ظاهر البطلان فلانه لا استبعاد في ذلك بل الوقوع ذلك كان مثلا عند العلماء بالتعبير والثاني
ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لدلت دلالة اما بلفظه او معناه والكل
باطل بجميع ما تقدم شرط الملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا
على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود
فانه لا يلزم من تصور دلالة النهي على البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا بطال هذا
بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان
المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ
المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم

١٠٩

اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان
النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على الفساد وان كان
لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا
في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور
من الشافعية على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد
الامرين وهو اما صحتها او رفع الاتفاق على عدم صحة كصلاة الحائض ونكاح المحرمات
المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما بطلان الدلول
والثاني بقسميه باطل وحكم المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة محمول
على اللام وعن الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وانهيه من باقي
الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو
دل على الصحة لكان اما بلفظه او معناه والثاني باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا
بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا ملزومه احتجوا بانه
المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له
والتعارف من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلاة الحائض ليس العقد
وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وح نقول فذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن وجوده او لا و
الثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان الحكم كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وانها فلانه لا يحسن
ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فتبين ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو
المتحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرنا من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا
مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله

في

في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور
اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا انه تناول النهي لها والحق ان ما يقال
ان الصلوة مثلا تصدق شرعا وعلى الصحيحة والفاسدة لصدق تعريفها عليها فهي اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما وح كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره
ولا صحيح ان يقال للمنفصل صلوة فاسدة او صلوة كرهه فحمله على المجاز مخالف للاصل حال
البحث الثالث اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي ان كان يحج عبارة
على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء
الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا للكون حالا فحالا لانه لم يبق حال بقاء الفعل
ولولا الثاني لكان فاعلا للكون لكون الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المعنيين يخلو فيه عن
التكليف واما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا اطلق الشارع
اوقات الحجر عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لا بالنائم والقاعد وغيرهما
لان النائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه واما حال بقائه فلا فح فعل بهذا امكن
نهيه عن جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن
نهيه عن جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه حيث
نهيه عنه واللازم تكليف ما لا يطاق ويمكن نهيه عن جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه
عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق النهي به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه
منهي ان قصد التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء
منهيا عنه قد يكون باعتباره مطلقا او بغيره متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون
مقيدا مشروطا لعدم او بوجوده وبالعكس اي ويكون مقيدة ذلك الاخر

١٠

بعدم الاول او بوجوده فيتحيث النهي عند شرط عدم ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول
كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر
فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فكل منهما
عند وجود الآخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر انما
في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل
منهما مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة اجتماع الضدين
وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المص الى ذلك
بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما يكون اذا كان كل منهما مفسدة
عند وجود الآخر فلان المفسدة ح يكون مستحيل التوقف على المستحيل وهو اجتماع الضدين
فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر ان
يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والاولى النساد اذ لكل المعاني
المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده

قال المقصد الثالث في العام والخاص **اقول** لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث العام عن العام على الخاص
عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستوعب
وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلث الاولى في
تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن
ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ
جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتعسده بالقيد الاول اعني المستغرق

لجميع

لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال
فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال
ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة ليست مستوعبة لها وان كانت
مستوعبة لاحادها وتعسده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج به اللفظ المشترك
بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه
يكون مستوعبا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد
للحيوان المفترس حقيقة والرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون
مستوعبا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه مستوعب
لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المص في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستوعب
جميع ما يصلح له وان استوعب معانيه كلها لانه يصلح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني
وهو غير مستوعب لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استوعبهما لكنه ليس مستوعبا
لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه
احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز
من دخوله في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما
في ذلك المقصود مع انه غير مستوعب لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الآخر
اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وانه لان لا يجب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد
الآخر لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده او احترز من العموم
لقال فان تناول المفهومين لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاحتراز من التنويع لا بد

١١١

فان يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستوعب لما يصلح
له مطلقا اخص من المستوعب لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس
بخارج بالقيد الاول اذ ليس مستوعبا لجميع ما يصلح له لان المراد بعموم الجزئيات لا عموم
الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات تستوعبها وانما كانت ذات اجزاء والاولى ان يقال له
بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان
لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما يغايرها لا تكون الا تلك الحقيقة فليس من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من ذلك مع انها صالحة
لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها
كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها تكون
عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع
النظر عن جميع ما غيرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة بها
التي لا تتحير عام كالرجال والكثرة المحصورة اسم العدد نحو رجال وهو في الحقيقة معدود
والعدد عارض له والكثرة غير المحصورة جمع لا اسم له الجمع المنكر كرجال وان اخذت معه
بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى
المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام
لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بالكثرة
الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة
بوحدة غير معينة وبه يظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فانه
كونه واحدا او غير معين قيد ان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في موضوع العموم

ان

١١٢

ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون
كالسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني
ايضا اذ كان حقيقة في شمول المعاني لافراده والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
للملازمة من الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو
بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لا يقول انه يعرض لكل معنى
بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة ولو ذكر عوض المثال زيد وعمرو ليس المذكور
فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد مسلما لكن كون الاطراد دليلا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دليلا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كما في العلاقة احتج المخالف بان
اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني في اطلاقها ظاهرا كقولهم عم العطاء وعم الجود وعم
الخصب وعم المطر وغيرها والاصل في الاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز
يسبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في المشترك
بينهما لم يتحقق ذلك السبق **قال** البحث الثاني الحق ان العموم له **اقول** اختلف الناس في
انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي
وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز
وسيأتي تفصيلها ودعاه الاجماع والسيد المرتضى والواقفية ذهب آخرون الى ان الالفاظ
المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قوله
احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والآخر التوقف ووافقه القاضي ابو بكر
في احد قوليه الاول ما صححه المص وقد استدل عليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول
فلان الداعي الى وضع الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة معلومة ثابتة ومتى

كان كذلك وجب تحققه اما الاول فلان العموم معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده وكان باعثا عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني فهو اقسام الحجة بان كل واحد من الالفاظ المدعي وضعه للعموم لغة فهو كذلك فيتقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ آخر اليه والاول اما ان يساوي العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد ضربت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو من جاءك اكرمته ومن عندك والثالث اما ان يساوي جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قد اتيتك ما اتاك الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما عندك او يختص ببعضهم فلا يتبعض احقيتهم اخذ او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقولك متى يقع هذا الوعد وقوله تعالى متى تاتينا بعد حضور ابيه عندما حضرت ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ولفظ اين وجدت العلاء فاجلس اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادة العموم الى اخر ان لفظ آخر فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار وانما قلنا ان العموم كما يستفاد من اللغة كذلك يستفاد من العرف كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما العقل وهو ثلثة اما ان يكون اللفظ مفيد الحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة منه من جهة العمل بالقياس مطلقا او بهذا النوع وهو مخصوص من العلة المستنبطة ثالثها ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان النبي عليه السلم سئل عمن افطر في نهار رمضان

113

فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ودليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم انه لو لم يكن للعموم حقيقة لكان اما للخصوص حقيقة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل باطل وكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما احسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسوال والثاني باطل قطعا فان من قال لاخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركا بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة ممكنة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وايضا فانه لا بد من استفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعا للخصوص وحده اوله وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وكونها لكثرة الفاظ موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعا للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم وذلك دليل على كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فيحسن فانه يحسن استثناء كل منهم

العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي واما تقدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وبعد ابحث عنه والدليل على ان اي في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظة كل للعموم انه لو لم يكن كذلك لما ناقض قولنا كل انسان قائم قولنا ليس كل انسان قائما والتالي باطل لانها كلما صدق احدهما كذب الاخر عرفا ولغة والالزام النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا ينافي الاثبات في البعض واعترض عليه بان ما ذكرتم من القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه لا يفيد كونه سور ايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولا لاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض مخصوص وهو ظاهر فيكون لنقيضه وهو كل مفيد للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كذلك بالعموم ودلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها تناقض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما ناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ وان ذكرها وهو من هذه الصيغ هل يريد العموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ

114

لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلبه بعد ذلك يكون عبثا واجاب المعترض بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحدة واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح الاستثناء اي فرد شاء من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع عن دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منها ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقيق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع عدم الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيقال له اضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام للجنس الا عند كون اللفظ مشتركا لما احسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مخصوص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل يريد المراد العموم او الخصوص فاذا قيل الخصوص يسال عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق قال البحث الثالث في ما بل اه اقول اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والناس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز هو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شائع ومع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عموم تمكن القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجميع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني

العقيد انفسهم ولا رايت العالم اعينهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم
لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني العبيد العلماء الفضلاء واعترضنا
باحتمال انتفاء عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط
في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف بحسب المعنى الجمع لا اللفظ ولهذا
صح لو سمي رجل بالعلماء الخيران يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سميا اذا جاء
من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يحسن ان يقال جاء العالم الفاضل وجعل
بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله
الجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اسكن الناس الرجس
السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين
ولان الخلاف لا يلزم جميع افراد الانسان عن المؤمنين جاز الاستثناء المذكور **قال**
ومنها الجمع **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه
الباقون وهو الحق لنا لو كان للعموم لما صح نعته بالاعتبار العدد والتالي باطل فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة لان النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بطلان التالي
فلانه يصح ان يقال جاءني رجال ثلثة اثنا عشر واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح
تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما
ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على
العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر
انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص كما في الكتاب التقييد

الكمي ولو كانا مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه تقسيم بل
ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المردد فيها كقولنا هذا الشخص اما انسان او
فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل
الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون
الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس
واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض
اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت وامثال المعنى الاول
واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي
التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى
ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان
الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع
صادقا على التثنية لم يكن بين ضمير بهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال
قاما وفي الاول نظر فانا لا نم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على العدد فانه يكفي في
الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك
مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة
للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمير وهو للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت
فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم عائدة الى داود وسليمان
وهما اثنان والثاني قوله تعالى فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم
عائدة الى موسى وهرون فاطلق ضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين

115

لانه ينقض الكلي فرضي وليس الجزئي على ما يعني انه يكفي في صدق السلب الكلي على الشيئين تساويهما
في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفرق الثاني انه في جانب
الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو
والا لصدق على كل متوهمين النقيضين لانهما متساويان لان كل متوهمين لا بد وان يتساويا
في كونهما متوهمين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي متوهمين
فرضا والتالي باطل للآية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح
وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر
لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امور الجواز
اشتراط صدقها عليهما تساويهما في امور معدودة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الوجه
الاول فيتوجه عليه اشتراط صدق المساواة على الشيئين تساويهما من كل وجه والا
المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن الآخر ويخالفه بامر
واقله تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فانتفى التعدد ومع التمييز ويلزم من ذلك صدق
سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنه المساواة
في الآيات المذكورة فائدة ولم يكف في صدق المساواة عليهما تساويهما من وجه فيكون
سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولا يبطل كون المساواة التساوي من كل وجه
شرطا في صدق المساواة على الشيئين ويبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر واحد
لم لا يجوز ان يكون هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويكتفي
الاكثر لا على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين التساوي في امر ما بانه يصدق
عليهما انهما متساويان في ذلك الامر وحتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا

116

لا يصدق عليهما ضمير الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا
فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب ان الحكم مقصود فيمنع اضافته الى الفاعل والمفعول وهما قد اضيف الى الفاعل وهو
الحاكم والى المفعول وهما المتحاكمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف
والميم في قوله معكم عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد
من السنة لا من الآية المذكورة وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين الاخوين
حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يطلق
عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع بحسب اللغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى
بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** ومنها لا يستوي **اقول** اختلفوا في مثل نفي الاستواء في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم يعني نفي الاستواء من جميع الوجوه وبا
في شيء اصلا ومنهم ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمعتزلة مثاره وفائدة الخلاف يظهر
في القصاص للذمي من المسلم فمن قال انه يفيد الاستواء في جميع الامور جعل المسلم في هذا الحكم وعند
الحنفية يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي
للعموم بما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة
مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعيين اللفظ فيها تحكم فتعين
العموم لان المطلق لا يصح الا نافيا وجميع جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساواة قابل
للتقسيم الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل
على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات
لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما
متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما

لان

لانه صدق المقيد بعينه لصدق المطلق وفيه نظر اذ علم صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق
اذا كانا في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فانه معنى قولنا بعينه انه مطلق
مثلا وبالنفي الشيء الفلاني اذ لا تفاوت بينهما فيه وعموم الكلام نفي المقيد بعينه
لا بد قال ومنها الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام اقول الخطاب المصدر بالرسول
هو مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل الا ليلا بعينه عليه السلام لا يدل
مصطلحه مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما ذهبوا الى
الى انه يكون خطابا بالامة الا اذا دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بوجه
معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب
يختص بذلك العبد لم يكن اولئك الباقون بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به
كما يحسن ذم ذلك العبد بعينه الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع
الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي يختلف فيها الا
ادمي الجائز كون المامور به مصلحة للنبي عليه السلام ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب
المصدر به عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه
يكون اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا نعني بالتخصيص الا هذا واللازم باطل اتفاقا
حكم المقدم قال فخر الدين هو لا يعني المخالفين في ذلك انه دعوا ان ذلك اي تناول
الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد
من دليل آخر وهو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن
المسئلة لان الحكم لا يكون واجبا على الامة لمجرد الخطاب المصدر بالنبي عليه
بل بدليل آخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من

معنونا بما يقوم فانه امر ويكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو
اهل اللغة او الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح البلدة الفلانية او اخذ البلد الفلاني
والجواب المنع من كونه امر المقدم امر الاتباع ولهذا يصح ان يقال امرت المقدم ولم يامر الاتباع
من غير مناقضة ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وذكروا انما فهم
لقرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله
الى اتباعه لم يدخلوا فيه كما لو قال له استخدم فلانا او اشتره او تصدق عليه والعرف قال الارف
ارادة امر الجميع من امر المقدم وحسب العادة لكن وفق اللغوي لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب
وضعه اللغوي والكلام انما هو فيه قال ومنها اللفظ الموضوع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا
بالذكور كرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الآخر واما ان لا يكون
كذلك فاما ان لا يظهر علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا
في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا
واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم
وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولانه
هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا
او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني
والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع الصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث
وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع باطل
والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق
على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام

117

على الخاص معين الاول وهو المطلوب لقوله تعالى للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم
وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية احتج المخالف بقول اهل اللغة
على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة
الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل
اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن النوعين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكون اصلا
وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لمجموع النوعين والنزاع
انما هو في هذا قال ومنها المقتضي لا عموم له اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا
باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان
لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا للعين
ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك
الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واقتضاء اضمار واحد منها للفرورة
فعدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدم
وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان
كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح
او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر
معينا
ولكان مساويا لغيره في القرب والبعد الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد
من الافراد على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا
قال ومنها مثل لا اكل اما مرامه اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى المفعول كقوله والله لا اكل

بل هو عام في جميع مقولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف
ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا هل يعمل التخصيص بحيث
لا يحنث بالاكل غيره ام لا الحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة
الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت بالنسبة
الى كل شيء والا لثبتت شيء من جزئياتها عند ثبوتها هذا خلف واذا دل اللفظ على انتفاء ماهية الاكل
بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق
واقع على انه لو قال والله لا اكل اكلا صحت فيه التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لان الا
لفظ الفعل وهو الاكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله
لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد والجواب
لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث
بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي جميع الافراد المطابقة لتلك الماهية
الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس
حقيقة الاكل الصالح للتعدد وهو يوجد في الخارج اعني جزئياته فالآتي بالمقيد يكون
آتيا به من حيث قال ومنها ترك الاستفصال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن
غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية
عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل
واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة
او على التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال انه علم الحال فاجاب

118

على ما هو معلوم لو اجتزئ الاستقصال العموم فاند تنزح قال ومنها العطف اقول اختلفوا في العطف
على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنهم الشافعية وابو حسين لان معنى العطف
الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه فان المعطوف مساو
للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه
عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد يعوم سابكونه للعموم وقوله وبعولتهن احق
احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لان العطف
في ذلك بل لو سلم فلان عدم العموم في المعطوف مستفاد من دليل خارج ولولاه لثبت الحكم
قال ومنها الخطاب بالصيغة اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل
يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره او يتناول من يوجد
من المكلفين الى يوم القيامة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة الى
الاول ولنا تناول من يوجد بعدهم الى الابد بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقها
الى الثاني لنا ان المخاطبة يستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطابه احتج على
بالتقدم ولا شيء من المعدوم كذلك والبنا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا وتحت
الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن
مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب
المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا
لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتعريف الشريعة التي اتى بها من عند الله سبحانه
الله تعالى يعم بها كل مكلف موجود في زمانه ومن يأتي بعده الى يوم القيامة ولا يتوقف

ذلك

ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا تصدق على المعدوم ولا يلزم من
خطابه للمعدوم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم
ومنها قول الصحابي الخ هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي
النبي صلعم لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا
بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور وح لا يكون القول يدل انه عام
اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم
بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص
اذ يكفي في ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم سواء كان في حق الله او حق الناس وكذا قوله سمعت رسول الله صلعم
يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء للجار مخصوص معروف ويكون اللام
للعهد كما يفيد الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على
تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان
ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثانية
قول الصحابي كان رسول الله صلعم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما
في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم
من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما
على التهجد ويقبح اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلعم

119

ومنها المفهوم وهو عام بتقسيمه وانواعه فان العموم من عوارض اللفظ وهو نزاع لفظي منهم

بعد الشفق فلفظ الشفق متناول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمله على كونه صلى بعد الشفقين لما
بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلعم
في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة متواطئ يحتمل لكل من الفريضة
والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة
اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا
لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم
ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت
في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تثبت به دلالته
بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بالمنع
من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي
وان كان لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان
البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة واثباتنا في خواص العموم لفظ انه يثبت به دلالته نظرا لان العموم عارض
للفظ لا لنفس اللفظ واعلم ان المفهوم باب متراه اختار فيما نعلم ان التعميم بالوصف لا يدل على
نفي الحكم عن غير محله ولان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح لا يكون حكم بعموم المفهوم الا
هو على تقدير حجيته والملاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز الفصل الثاني في الخصوص لما فرغ من مباحث
العموم شرع في مباحث الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص والكلام اما في ماهيته او
او احكامه اما الاول فقد عرفه المص هنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه الاخراج جنس لفظ المشعور عنها والمراد بما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه
ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا
غير مراد في حالة واحدة وهو محال اما السيد المرتضى رح والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج

عنه سواء كان الذي صح واحدا او لم يكن وبهذا امتاز عنهم من يكون الالفاظ المدعى كونها للعموم من مختصه
به بل موضوعة له وللمخصوص على سبيل الاشتراك والتخصيص للعموم بمجاز الحقيقة على الارادة المخاطب اذ
من الموثرة العام مخصوصا وعليهم اعتقاد ذلك او وضعه سواء كان ذلك اعتقادا وقطا
والفرق بين التخصيص والنسخ فرق بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان
معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص حينئذ ولان النسخ يعتبر فيه التراخي
والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان
التخصيص لا يصح الا في الاجماع ولا في اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان
ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من وجه فلا يتحقق بينهما توحيد ولا جنسية وهو في
التخصيص حتى للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة عقلية
كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان اتحدا امتنع
دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك
اذا كان ما يتناوله الخطاب كثيرا والعام فيهما ان يكثر او يتكثر احدهما جاز دخول التخصيص
فيه فالاول مثل اقتلوا كل مطلق بهذه السنة مخصص بعد الا زيد حكم زيد ولا يسافر
وبقوله لا تقتل احد حكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل اقتل كل مطلق بهذا اليوم
الا المريض والمسافر ومثل اقتل زيدا السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة
اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف
يأتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره
من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا
ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت

120

عنه منفصل التخصيص كالأول دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز إرادة الخاص من لفظ العام بمعنى أنه يكون كل المراد من لفظ العام أو أنه أريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند إرادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الأمر فالأول مثل قوله تعالى خالق كل شيء وإن الله على كل شيء قدير وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الأشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا أهل الذمة وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل إنه في الخبر يوهم الكذب وفي الأمر يوهم البداء وأجيب بأنه لا إيهام مع تواتر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل عليه وقوم جوزوا تخصيص العام حتى لا يبقى منه إلا فرد واحد في ألفاظ المجازاة والاستفهام وما قاله ابن في قولنا من دخل داري فله درهم ومن عندك ومن يدي لها شيئا واحدا وفي غيرها من ألفاظ العموم خلاف فمنهم من الحنفية بالأول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بل لا أقل من ثلاثة وفي غيرها يجوز الانتهاء إلى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع أبو الحسين البصري مطلقا وأوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وإن لم يكن تلك الكثرة محدودة إلا أن يستعمل في حق الواحد للتعظيم واحتاره محققو المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل أكلت كل الرمان وقد أكل واحدة أو ثلثه لا أكثر من الواضح من جوز التخصيص إلى الواحد مطلقا بأن التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض منه وليس بعض معين من أفراده أولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد وأجيب بالمنع من عدم الأولوية فإن الأكثر من الأفراد أولى من غيره في إطلاق لفظ العام عليه لكونه أقرب إلى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فإن ملزم جواز إطلاق العام على بعض أفراده وكون ذكر البعض جزءا من موضوع اللفظ

وهذا

١٢١

وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه وكان إطلاق لفظ العام عليه جائزا والأولوية الثابتة للأكثر باعتبار رجحان إرادته من اللفظ لكونه أقرب للموضوع وللأكثر بخلاف الأكثر فإنه لازم للموضوع خاصة مع أن الأولوية إنما تعتد رجحان الأولى عند التعارض لا المنع عما ليس بأولى عند خلوه عن المعارض كما أن إطلاق اللفظ على حقيقته أولى من إطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز إطلاقه على مجازه قال البحث الثالث العام المخصوص بالمتصل أقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز أم لا فقال الحنابلة به مطلقا ومنعه بعض الفقهاء مطلقا وفصل أبو الحسين البصري فقال إن خص بمتصل أي بما لا يستقل بالدلالة على معناه بل دون انضمامه إلى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وإن خص بمنفصل أي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص أو نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه هنا والدليل على الأول أن اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل إليه مفيد للبعض أعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه لأنه لولا ذكره لما بقي شيء بعينه المخصص أي يخرج عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص أخرج مدلوله عنه فيكون حقيقة لأنه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولأن انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه إلى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الأول والألف واللام في الثاني باطل اتفاقا فكذا المتقدم وفيهما نظر أما الأول فللمنع من عدم كونه ليس مفيدا لذكر البعض خاصة بحسب إرادة اللافظ بل الواجب دلالة اللافظ المخصص عليه والمخصص مخرج عنه بعد إخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب الإرادة

ای دون ذکر البعض المخرج بالمخصص

اللافظ وأما الثاني فلأن من يزعم أنه مجاز لا يدعي أن العلة في ذلك انضمام غير المستقل إليه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بقولنا مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالة الشرع على أن اللافظ لم يرد بالعام المعترف بحقيقته أعني الاستغراق وعلى الثاني أعني كون المخصوص بالمستقل مجازا أن لفظ العام موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص أي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام أو لا قال الفقهاء به مطلقا ومنعه عيسى بن أبان وأبو ثور مطلقا وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز إن خص بمتصل ولا يجوز إن خص بمنفصل وقال آخرون إن خص بمجمل كما قال اقتلوا المشركين إلا بعضهم أو المراد بهم البعض لم يبق حجة بالمرة في ذلك المجمل وإلا كان حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه واحتجا عليه بوجهين الأول اللفظ العام متناول لكل أفراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الأفراد ليس موقوفا على كونه حجة في الآخر والإلزام العكس لزم الدور والثاني بعكس لزم الترجيح من غير مرجح لأن نسبة العام إلى كل واحد من أفراده كنسبته إلى الآخر من غير تفاوت وإذا كان كونه حجة في المجموع بعد كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الأفراد فلو انعكس لزم الدور وثبت لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فإن دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير أن اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فلم يبق إلا الدلالة والدلالة على كل واحد من أفراده إنما يكون بأنه على بعض المراد به الاستغراق إلا على بعد بعدم إرادته فلا بد أن يكون قصدا ولا المراد اللافظ وهو غير معلوم فعلى هذا فكون حجة في كل واحد من تلك الأفراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ثم وهو ظاهر فإن دلالة لفظ العام على كل واحد من أفراده إنما هو بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة وكونه

ودلالة

١٢٢

ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وحينئذ لا يلزم من كونه حجة في المجموع توقف على كونه حجة في الأفراد حتى يلزم ما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الأفراد بطريق التضمن لأنه متوقف عليه واعلم أن المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا أي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من آخر فيكون حجة فيما لا إجمال فيه فالأول كما ذكرنا من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين إلا بعض اليهود أو المراد منه غير بعض اليهود فإنه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الإجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود إلى أن يبين ذلك البعض الثاني أن المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض المفقود لا يصلح للمعارضة فوجب الثبوت أما الأول فلأن اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الأفراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص وأما أن المعارض لا يصلح للمعارضة فلأنه ليس إلا انتفاء الحكم عن محل التخصيص فهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه مع ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص وأما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فإن اللفظ إنما يقتضي ثبوت الحكم في كل الأفراد إذا أريد به موضوعه وهو الاستغراق أما إذا لم يرد فلا احتج أبو ثور وابن أبان بأن العام المخصوص لا يمكن إجراؤه على ظاهره أي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لأن فيه إبطالا للمخصص وخروجه عن كونه مخصوصا فيجب صرفه إلى غيره وليس بعض المحامل أولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة وأجيب بالمنع من عدم الأولوية فإن حمله على كل ما عدا محل التخصيص أولى من غيره من المحامل لقربه من حقيقة اللفظ وهو كل واحد مما يتناوله عما دونه فلا بد من عدم ولأن الأصل عدم حكم العام إذا عرفت هذا فاعلم أن ابن سريج قال إذا ورد لفظ عام وجب اعتقاد التخصيص وطلب مخصصه فإن وجد عمل على تخصيصه وإلا عمل بالعام

وَلا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل مع الكل او بتقدير وجود المخصص يكون المقتضي في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو معقول واللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مراده فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم الحقيقي وهو غير مراد والثانيه انتفاء حكم المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم موجب للجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الا حتمال ايضا لان عدم الوجدان يفيد الظن بعدم الوجود وذلك العموم مظنون لما تقدم من كونه التخصيص على خلاف الاصل قال البحث الثالث في الاستثناء اقول لما فرغ من التخصيص مطلقا شرع في البحث عن المخصصات وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم وجوده بدونه ولان الثاني منهما يحتاج الى القرينة وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة مباحثه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او في اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وبعض فوائده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل

البلد كلهم علماء او زيد جاهل بدلالة التقييد وظهور تلك الاراده فان الحد المذكور صادق عليهما وليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء مثل جاء في القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقي وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فلا يشكل معنى يدل عليه القول لا لفي القول وقيل انه لفظ متصل يحمل لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بالقول بحرف الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلول عليه باللفظ والمعنى باب ثم اخرج بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وقيده بالا واخواتها فصل تميز به الاستثناء عما عداه والمراد ما يتناوله اللفظ لغة لا اصلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولا وجب دخوله انما فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو منقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا درهما والى منفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لان علماء الامصار لم يزالوا يرجعون في الاستثناء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء ويتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل شيئين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو

من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا استثنى الخطا من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او بمعنى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا بان يقتله على ظن انه ليس من المؤمنين اما بان يكون في صف الكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الآية الثانية فلانا لا نسلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكية سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه شارك الملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا فيها ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عن الرابعة سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص واذا تقرر هذا فاعلم ان الشرط

في الاستثناء مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يمنع في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان جميعا اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيغير حكمه والجواب عن الرواية انها ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وانه ما فصل لفظا بينهما وبين ما ذكرنا من الدليل قال البحث الرابع في احكام الاستثناء اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء الباقي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع منه القاضي ابو بكر منهم والحنابلة فقرروا الجواز على الاقل ووافقهم في المنع جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على انه لو قال علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا الواحد ولو لا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول النافي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع الحصار العباد فيهما فعند منع الآية الثانية فان وباعتقد بطلاقه ابطلان المدعي للحق في الآيتين جميعا وانه تعالى بطل قولا ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الآيتين وحيث لتميز من الحصار العباد في المخلصين والغاوين على ما حوله فبعزتك والآية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كل خلق ابليس على فعله يكون وايضا سلمنا لكن القول دال على ان غير المخلصين

من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون من الغيص سلمنا الحكم لكن المستثنى في الآية
الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع المبليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع
لابليس كابليس نفسه ونحو لا نسلم في الآيتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال
كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى
في الآيتين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من الغاوين
فانه سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم طريق والمساعد الاخير تتبع
واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في
استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله دون
الاكثر لان هذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون
قبول الاستثناء خلاف وكونه انكارا بعد اقرار لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة
ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينار وتعليل قبول الاستثناء
بكونه في معرض النسيان ممنوع والاصل عدمه لكن قال له علي عشرة ينقص الا تسعة والمحل
عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالايجاب الصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم
على المتصل عادة وكان الايجاب شرطا للصحة وعدم الاستيعاب شرطا للصحة
وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال

قال والاستثناء من الاثبات الخ **اقول** هذه خامسة المسائل في احكام الاستثناء
واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي
هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الا
من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قوله لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد

ضمير يعود الى الكلام اي عبادي
لا سلطان لك عليهم الا من
اسعدك من الغاوين صح

بلغه صح

الكلام به من دون اضافة ما يدل على الاثبات الا الكلمة والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الاستثناء نفي الالهة عن غير الله فما لم يثبتها اولا وافيا فان
قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد يسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم
لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي
حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان
الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك لا يستلزم الحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه
بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فكان اعم منهما والعام
لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي وهو
لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات
لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات
لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير
واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان
الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح الاستثناء ههنا حقيقة
الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي ومع ذلك فيكون مفيدا
للاثبات وقيل ان المراد بهذا الكلام بيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي
شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني

125

ويمكن ان يكون متعلقا
بالنفي نفسه فان كان
الاول اقتضى زوال
الحكم بالنفي صح

والثالث انا نمنع وروده في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم
عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم
بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن
هذا هو جوابنا من جهتكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء
على الاصل وهو العدم وحينئذ يمنع الالتزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات
قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ولمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء
من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال العقلاء باقون الا زيدا **قال**
واختلف في عود الخ **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان
المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة
وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما لو حقق بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة
الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والآخر مركب وهو
عشرة الا ثلثة وضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على مذهب القاضي لا يكون
فلا يتحقق الاستثناء بهذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في
السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل
والحق باعتبار المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد
بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم
البحث في ذلك مستقصى **قال** واذا تعدد الاستثناء الخ **اقول** التعدد قد يكون في
الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار
وعدمه اربعة تعدد هما واتحاد هما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة

والمص اكتفى بذكر الاقرب اذ يعلم منه حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا
على الاول او لا فان كان الاول كان ما حصل الجميعين راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف
عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة
واثنين وان لم يكن الثاني فاما ان لا يمكن عوده الى الاول اما لكونه مساويا له كقوله عشرة الا ثلثة
الا ثلثة او لزيادته على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه
كالعشرة في هذا المثال دفعا للمحذور الهذري واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين
الا واحد فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا وهو الواحد ههنا الى ما يتلوه وهو الاثنان
لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه
خاصة او لا الى شيء منهما والثاني باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة اما بطلان
الاول فانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي ولو رجع الثاني اليهما
لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا معا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات
وانه مح واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب الى المستثنى منه فلو عاد
الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان
الثالث فظ لانه اخراج الكلام الى الهذر واذ تعقب الجمل فعند الشافعي
الخ هذا احد القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا
في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو في صحة

126

عوده الى الجمع والى كل واحد منهما فقال الش فمعنى يعود الى الجمع وقال ابو حنيفة يعود
الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رح باشتراكه بين عوده الى الجمع والى البعض
ومعنى التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفعل آخرون
وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضمر فيها
شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم يستقل عن الاولى الى الثانية
مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان تختلف نوعا مع اتحاد العقيبة كآية القذف
وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء الآية الا الذين تابوا فان
الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والعقيبة واحدة او لا معه كقولك اكرم ربيعة
والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحد نوعا او يختلفا اسما وحكما مثل اكرم
ربيعة واطعم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم
لان المامور في الاول ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاكرام وثانيا
الاطعام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او
بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى
بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم
ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه
يعود الى الجمع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناه الا باضمارها الى الاولى
فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن

قول
وكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معنا بما او جدنا فانه
في آية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا راجع مجرى قوله ان لم يتوبوا الا
اذا قال الا على الخامسة وجه الاسنة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل
في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان نافيا في الجمع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث ان حرف العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث
يصير ان كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت بكاء الكوفة ونحاة البصرة
وبين قوله رايت نحاة البصرتين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجمع
من غير اختصاص باحدهما فكذا ما نحن فيه واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو
كون الشرط متعلقا بالجمع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ...
ثم وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الآخر قياسا
للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الآخر اما
الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجمع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل
واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط لصدر الكلام فهو وان تأخر لفظا فهو مقدم
معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق
الكلام وهو انما يعلم كونه متعلقا على الجمع بمعنى انه لو علمنا تعلقه بالجمع فلو استدللنا
على تعلقه بالجمع بتقدمه عليها دار ولا يلزم من تقدمه على الجمع بمعنى تعلقه بالجمع
الثاني ان الاستثناء ايضا انما رجع الى الجملتين دفعا للمحذور والهدرية لا لاستحالة رجوعه
الى الاخرى ونحن نسلم رجوعه الى الجمع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس فيه ولانا
الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجمع والى البعض كما عدم وعن الثالث

١٢٧

ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعضها على بعض بطل القياس
لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم جاز استناد الحكم في الاصل الى ذلك الفارق
النوع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند الاكثر الا ما روي
احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فانما جاز
واحدة صونا لكلام العاقل عن الهدر فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض
وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما في
الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية
ولان عوده الى الآخرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او مشاركة غيرها
لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم
فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الآخر خاصة والى
والى غيره والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وبان
الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وجنبة الاول
فللمنع من كونه على خلاف وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل
اما مع تعديه فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة
انما كان لاتصاله لا لاتصاله بعوده الى الجمع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب
لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليها الموجب للتناقض وعوده الى الاخيرة
ترجح التقييد على القرب فيقيس رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء
اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل
والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما

تم

ومعجى

قم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان
تأخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب ركاكة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة
فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء
الا الفساق عد غلطا وكلاما ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
الا الفساق واحتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل في رجوعه
الى الجمع كما في قوله لا خمسة وخمسة الا ثلثة والا يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء
واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يحسن استفهام المستثنى في كل صورة
يحتمل رجوعه الى الجمع والى البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح
عمل كل وبعضها في الحال وظرفي الزمان والمكان كما يقول اكرم العلماء وتصدق
على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منها فضلة
تاتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة
في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات
الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك
يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل
وعليه المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجمع
والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصل عدم الاشتراك قال البحث الخامس
في الشرط اقول الكلام الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في
ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد

١٢٨

بان المشروط مشتق من الشرط بمعنى العلامة يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف الا به ولا يستلزم وجوده
بجزء السبب ومكث بالشرط المساوي وقال بعض الاعزة الشرط ما يتوقف عليه المؤثر   يتوقف
في تاثيره لا في ذاته فورد ما سمعه حكيا بالحياة القديمة فانها شرط العلم القديم ولا
تاثير ولا موثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه
لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانه احد طرفي الحد الشرط
يخرج ما هيه المشروط فانه يلزم من نفيه نفي الجزء ولو ليس سببا لوجوده ولا داخلا
في سبب الوجود او علل المانع لعدم الوجود وبأحد المتقابلين فان نفيه
ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمقابلة والمعنى
عرفه بانه ما يتوقف عليه الموثر وهو منقوض طردا بوجود الموثر وبذاته وبعلته فان   تاثيره
تاثير الموثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير الموثر
فانه شرط الوجود والموثر الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه
مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتقابلين بالنسبة
الى الاخر وخرج بقيد لتانع تقدمه عليه طبعا المقابل وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا
خرج الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة للترتيب الشرط اللفظ الموضوع ان المكسورة   بجمعه
مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره وتحقيقه بالمحتمل واذا للقطع
يا ايها الذين امنوا اذا العيد فيه فاثبتوه وتشترك فيهما المحتمل كما قلنا والمحقق مثل
واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه
وما لم يذكر من المعنى مثل ما اخلاكم من خير فمن الله وباقي الادوات بعدها يذكر في التقدم

وان

وان ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء
انما هي الحروف حمل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من
لمن يعقل خاصة وما لما لا يعقل خاصة واين للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة
مثل اتيتك اذا احمر البسر ومتى المعنى طابعة الى ان استعمالها في جميع صور الشرط وذلك
لانها انما تدخل على المحتمل مثل اتيتك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال اتيتك ان
طلعت الشمس بل يقال اتيتك اذا طلعت الشمس وعنه نظر فانه انما لم يحسن قول القائل
اتيك ان طلعت الشمس وحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان اذا ظرفية
اي اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفية فلك شرط
محض واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المحقق اذا اقصد التعليق
لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا
انقسمت بمتساويين وشرطه اي وشرط تعلق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون   ١٢٩
متصلا به عادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم
يعتد به فكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا
ليوافق الطبع الوضع واما الحد فاعلم ان كل واحد من الشرط والمشروط
اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول
ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان دخلت فانت طالق الثاني ان يتحد الشرط
على الجمع ويتعدد المشروط مثل ان صام يوما فحلق وتصدق فاعطه درهما فالاعطاء
موقوف عليهما الثالث ان يتحد الشرط على البدل ويتعدد المشروط مثل ان دخلت
[illegible] او صام يوما فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما [illegible]

رد هذا الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى معين والى غير معين وانما جعله
في التعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع
تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط
مع تعدد المشروط على البدل ان صام يوما فاعطه درهما او ثوبا السادس
اعطاه احدهما لا هما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط السادس
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه
ثوبا السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى
فاعطه درهما او اكسه ثوبا الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك
مثل ان صام يوما او صلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا
واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة
او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه
الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بالجملة من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص
بها دون ما بعدها او كون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون
الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها وقد يكون مستفادا من
الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلاة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ
ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ
موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظ
ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود الشرط الموثر فيه واول زمان

المشروط بالشرط التعليقي اذ هو ملزوم لوجود المشروط فاذن مع ما قيل ان الشرط لا يلزم وجود [illegible]

وجود

وجود الشرط ان كان الموثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده
دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق الموثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط
عند اول زمان وجود الاثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة
والكلام قيل وجد المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما ياتي على تقدير
وجود الموثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان المجموع   وجود
الحاصل من الموثر والشرط سواء كان مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج
لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه
في الوجود لا اجتماعها قال المبحث السادس في الصفة اقول الصفة تقتضي تخصيص
العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني تميم الطوال
او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب
اكرام كل قريشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول سواء كان طويلا او قصيرا
في الثاني باعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا
من الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما يتناوله الخطاب عند عدم الصفة وقد تتعقب جملة واحدة
كما قلناه وقد تتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد
الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل
والبحث فيه كما في الاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباري في قوله بما متعلق بالموصوف   ١٣٠
قال المبحث السابع في الغاية اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الوقت المطلق
والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع
لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم

الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له ثابت
وسطا بين ومقابل مجد الدين في المحصول وقال انه ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية
بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعد
مخالفا لما قبلها لما بعده وان كان بغير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض
المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب بقاؤه لما بعدها فيما قبلها واعادة المصنف انه
وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا
ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراها فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا
لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم
الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف
في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن و يغتسلن
وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها منها واقترانها بها
تراه بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية
لا ما ذكره اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد
عليه ما ذكر من كونها قد لا تترتب بل في المثال الذي ذكره والحق ان يقول بعد ما علم
ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان فيها ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها
دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على الاولى
من الاجزاء او على غيرها من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات
على البدل كما لو قال اكرم زيدا ابدا الى ان يكفر او يفسق والغاية احدهما لا بعينه

وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف لان الشيء الواحد لا يجعل له طرفان في جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة
الموضوعة كون كل منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية وان لا يترتب
اتفقت فيه لان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصا للعموم فقد يأتي لتاكيده
مثل اعتق عبيدي حتى الصغير كما يكون هو المخصص بامر الى حتى يأتي حكيب انه يعلم وجوب الاصابع
مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فلا يحد لحوز
ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم
وطي امرأته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم
الوطي في الحيض بل من دليل آخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال الفصل
الثالث اه اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات
المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان
الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع
خطابهما الشرع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين تخصيص
العام بدليل العقل واحتج المصنف بان المخصص للعام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل
بمتأخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان التخصيص تخصيص
فيه وبيان الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص
بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم والتالي

يجب بطلان المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتأخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه
وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متأخر
عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد ورود
وعن الثاني المنع من بطلان التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها
كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمناه لكن نمنع
الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ متوقف لانتهاء مدة الحكم
المقصود للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل
قاض ضرورة بامتناع كونه خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله طاب ثراه
احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل وانما لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية قال البحث الثاني يجوز اه اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآيات آخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل
مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة
وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن
اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام دليلان متعارضان
ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا الغاؤهما مطلقا لما فيه
من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص
بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص

لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص
احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وسلم اما الاول فظاهر واما
الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله والجواب
من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه
يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوته للآية المخصصة بيان
والتلاوة مستندة اليه ولا منافاة بين بيانه عليه السلام بالمتشابه من المنزل اذ ما لا اشتباه
فيه غير محتاج الى بيانه عليه السلام ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت
ما فوض اليه عليه السلام بيانه قال البحث الثالث يجوز اه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
الاول يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان احدهما اخص من الآخر تعين العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في قوله عليه السلام فيما سقت
السماء العشر والمخصص بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظاهر احتج
المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه محتاجا الى بيان والجواب لا يلزم من
عدم احتياج بيانه المنزل الى بيان عدم احتياج بعضه الى بيان فانه لا يلزم
من كونه مبينا الحصار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن
لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه
تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون لتبيينه
فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب
ان الدور لا يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من السنة مبين لذلك الشيء
اما اذا كان بعض الكتاب مبينا لشيء من السنة مما لا يحتاج الى البيان من السنة فلا دور

لما تقدم من ان الدليلين اذا كان احدهما اخص ... النبي الذي الخبر بالسنة ...

والنبي انما هو بهذا التعبد وايضا فان السنة مولة بدليل عدم لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون حاسما لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله لا يرث القاتل ولا يرث وحدا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه من رجم المحصن واما الثاني فقط وخبر نوافان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم يتبعض عدد انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع لتخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث ولتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد ثابتة الاية في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول ولو كان في الكتاب العزيز او السنة المتقدمة شيء ينافيه لكان يعتمد عليه فيكون الاجماع خطأ لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال قال النجيب الرابع يجوز تخصيص الكتاب اه اقول اصطلحوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعل عليه السلام وتقريره فاسنده الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان فعل الحكم الخطاب اما ان يكون شاملا للرسول عليه السلام دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلاثة اما ان يدل دليل على وجوب

تابعة

١٣٢

متابعته في فعله مطلقا اي في كل فعل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون مختصا به ولا يكون خاصة كما اذا قال الوصال حرام على امتي دايما واصل كان ذلك تخصيصا في حقه سواء علمنا بوجوب التاسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل من انضمام دليل عصمته عليه السلام الثالث ان يكون شاملا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو مخصص لعموم اندراجه في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا للامة خاصة ولا يجب التاسي وح لا يكون فعله مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا عم كان ذلك بيانا لحاله ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على فوجه من العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل صدر اجبا عن العام الا اذا كان تعارضا او متراخيا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فانه ح فلما لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله الحكم كالعدم والا يتعين تخصيصه من العموم ونفي حكم العام بالنسبة في حق الامة السادس ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا ايضا مخرج له وتخصيصه من العموم باعتبار انضمام الى دليل عصمته ونفي العام معه لانه في حقها نسخ للمانع من تخصيص العام بفعله اي في

حقها بانه دليل التاسي به اعم من العام المؤخر لشموله الاول وجوب متابعته في جميع الافعال الا ما علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لا وقت والجواب المخصص ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم من العام قال النجيب الخامس لو فعل اه اقول اذا فعل بعض المكلفين بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لو لا ذلك لكان اما مكلفا منكرا او كان حكم العام مستوعبا مطلقا اي على ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلا اخلاله بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاستلزامه عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند النفي ولنفي ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك السكوت تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال انه يتبين خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه اذا لم يثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع فقط وان ثبت كان ذلك نسخا والعمل مطلقا يوجب الغاء العام المؤخر بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام الا اذا كان متعاربا او متراخيا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فانه على ما يتبين امتناع نسخ الشيء قبل وقت فعله يتعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فقد علم امتناع القول قال النجيب السادس يجوز اه اقول اصطلحوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص فيجب تقديمه كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نسلم ان تقديمه

واما

١٣٤

واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا وابطال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض في ذكر من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا مستلزم لابطال كل منهما مع الاخر بعينه معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جايزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكر من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى رحمه الله فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسيأتي ذكره في باب الاخبار واحتج من منع كونه حجة ومنع من التخصيص مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا فوجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت

تقديما لما تقدم من ان الشرع لا يخاطب بالباطل وهو بخلاف الظاهر فتأخير قرينة بيانه عليه دائما يكون
المراد من الحكم المخصوص ظاهره خطأ قلت نعم ان اراده ظاهره وهو موقوف على كونه مرادا من
الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال المبحث السابع القياس اقول
قد اشتمل هذا المبحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف
القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه
الجبائي مطلقا وفصل قوم آخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال
آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف طاب ثراه لما كان القياس المنصوص علته
حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا بالمنع من بيع الزبيب
بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان
عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا ووجوها
وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به ولعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة
اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى
التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون
القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه مقدما عليه احتج الآخرون بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم
والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وخافها وان القياس فرع
النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول بالمنع في تخصيصه
بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصل لا على كل النص والعموم
المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف
القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا

فعلى تقدير وجوده لا يكون قياسا باطلا صح

به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال
آخرون لا يخصص به لان تقدم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف
دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة
المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو
غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال ع في الزكوة واجبة
في كل الغنم ثم قال ع في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة
والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال المبحث الخامس العام والخاص اقول
اذا ورد عن رسول الله ص خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول
ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم
١٣٥ تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الآخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم
اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما
والحق ان الخاص يخصص العام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده
اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما
عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون
اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال ش ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد
الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بيناه
من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة يوجب الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثاني ان يعلم تأخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان
الاول كان ذلك بيانا او تخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان

العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك
نسخا او بيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم
فيما قبل لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم
تأخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص
في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف
طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص
المتقدم واحتج على ذلك بوجوه الاول العام مناف للخاص ومتأخر عنه فيجب كونه ناسخا
كما لو كان الخاص هو المتأخر الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي الثالث العام في تناول
افراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين
وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرو المشرك وخالدا المشرك وهكذا الى الكل والتنصيص على الافراد
بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا العام والجواب عن الاول المنع
من الملازمة والقياس على تأخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتأخر
لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه
ابطالا للخاص بالكلية والمصنف اجاب عن ذلك بان تقديم الخاص المتأخر على العام المتقدم
تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية
كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تأخر الخاص او المساوي دون العام

[illegible]

للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم
من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضته الخاص له جمعا
بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام والتنصيص على الجزئيات وثبوت
الفرق بينهما لما مر فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص
على الجزئيات غير قابل له لانه نص الرابع ان يجهل تاريخهما وههنا يتعين العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة من اقترانهما
وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء من لدن الصحابة يخصصون العمومات
بالخاص من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل موضع فكان اجماعا وقال ابو حنيفة
فيتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا او ناسخا او مخصصا وقد سبق ضعف كلامه
هنا هذا مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان
١٣٦ العام متواترا والخاص خبر واحد فلانه مع الاقتران وكون العام متأخرا العمل بما
كما تقدم ولو كان الخاص متأخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع
على ما يأتي قال الفصل الرابع فيما ظن انه اه اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم
شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الوارد جوابا عن سؤال سائل
اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج
مستندا الى ذاته اي يكون بحيث وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله وقد سئل
عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب
لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه دون انضمامه الى السؤال والثاني كقول
القائل والله لا آكل جوابا لقول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا آكل

مستقلا بالدلالة على معناه بحسب وضعه اللغوي لانه بحسب العرف صار متقيدا بالسوال بحيث صار
كانه داخل فيه لا كلام مستقل وفي تهذيب العضدي يكون الجواب مختصا بالسوال لانه غير مفيد
من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا
بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمام الى السوال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا
للسوال في العموم والخصوص او يكون اخص من السوال او اعم في غير محل السوال او
اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما المساوي فمطلق فانه لا يقتصر على افادة
حكم جزئيات المسؤل عنه بعينه انه مثل لها ولا يتجاوزها اي لا يدل على حكم غيرها
كما قيل افطر المجامع في نهار رمضان فقال اعتق اعتق المجامع في نهار رمضان الكفارة واما
الاخص فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكوة
فيقال في ذكورة الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان ثبوت الزكوة
في الذكورة تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل الزيادة والنمو وكذا في انتفاء
الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكورة وان يكون السائل من اهل
الاجتهاد وان يتسع الوقت بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال واما الاعم في غير محل السوال
وهو ما يكون فيه الجواب مبينا لحكم الصورة المسؤل عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك
الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بالبحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته والسوال
كان متعلقا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال
فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لانه ابتداء كلام لم يكن مسؤلا عنه فهو حكم مبتدا لا معارض
له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة
المسؤل عنها بحيث يندرج حكم المسؤل عنه فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بير بضاعة خلق

خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب
يكون مخصصا لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين
الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص
السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ
ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر
فانا لا نم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يعد ظن
اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل
السبب واجتماعه معه في صورة التصريح بخلافه لما ذكرناه لزوال الظن المطابقة
بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب
خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت
في حق سلمة بن صخر او غيره واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن
بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك
الخطاب اعني الوارد جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او غيره والاول يقتضي ان
لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت
الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز كون المراد بيان ما وقع السوال عنه و
بيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لها معا لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان
عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤل عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثاني مذهب الراوي

اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم سواء كان صحابيا
او غيره وبه قال الش خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي
هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا ومذهبه الاكتفاء بالثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو
اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة
لاحتمال استناده في مذهبه الى ما يتوهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان
الراوي ظاهر العموم ان لم يكن له دليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان له دليل تعين
وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة الا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك
ان لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه
لا ص جلد كما روي عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها
طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام هو الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد
وان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض ويستدعي وجوده بدونه
وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصيص به احتج المخالف بان تخصيص
ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام به والجواب
المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون
عند مقابلة المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا
في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي عم واقرهم عليها
مع منافاتها العام لها افادت التخصيص ان كان متوقفا على التقرير او فعلها رسول الله
المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عم وان لم يكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم
يعلم او اعلم ولم ينطق بحقها احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة

العام فهو في الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يحصل تحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص
لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة فان
افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المتكلم يحب اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي
خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل
شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول بوجود
مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من يراه غدا كان ذلك مقتضيا وجوب
سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تجالس عدوا فانه يقتضي
تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا
كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحقق كما لو صرح بدخوله وكان الخطاب مخصصا به
كما لو قال اذا رايت عدوا فسلم علي او لا تخاطبني عدوا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزاء
لقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول البعض
طالب شراء بخلاف الامر ان اراد به الا ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه لا يكون امرا
لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فحق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج
تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلنا فممنوع اذ لا مانع
منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في ان الخطاب باللفظ المتناول للنبي عم والامة
مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال
ش وان هو مختص بالامة لان علو منصبه عم يوجب افراده بالذكر وهو حمل للامة
على وجوب الحج الذي صلعم بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله
يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا

وقال العرفي كل خطاب لم يكن بعد امر النبي بتبليغه كالآيات المذكورة فهو متناول له ايضا
وما ليس كذلك كقوله قل للمومنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان هو الشامل
المخاطب نفسه بالخطاب فتبصره بما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة
للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وصفا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
وقوله يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار
الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة
واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التعديد شمول الخطاب
الموجود لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما ساوى لم يمتنع التصريح
بدخولهم فيه اذ لا ان الخطاب جميعا لهم يعم العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يرد
العبيد منها لعدم صلاحيته لها كما لا يرد الاعمى من قوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم فبطل
المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل
ما يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب
خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة
وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم
متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كانت اخص الا انه في حكم العام من حيث
تناوله ساير الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص من
اختصاصه ببعض الخصوصيات كالصلوة والصيام في اوقات خاصة فكان تقديمه اولى السابعة
وقصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصه مثل قوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح والذم غير مناف

[illegible]

له فوجب القول بحمله على عمومه على التحقيق ان اللفظ انما سيق لقصد المدح والذم مبالغة
في الحث على الفعل والزجر عن الترك فيجب عموم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ العام
على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف
من المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا يقتل مومن
بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد
به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بقتله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم
من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي
ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتل بالكافر
الذمي من المسلم وقالت الحنفية بعض التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب ضرورة
المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر
139 والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون
صفته من عموم وخصوص وبتقدير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف
لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل
عدم اضمار شيء آخر واعترضه المصنف طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ
لا بحث هنا عن محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم انه لا يقتل المعاهد
بمسلم ولا كافر فيكون الكلام من المسلم وانه مع ان المصنف طاب ثراه رجح قول الحنفية
بان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالمعطوف اعني
الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان جزءا من المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا
فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان جزءا في المعطوف عليه

والمعطوف جزء آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر لان العطف
على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظا في المعطوف فتعين الخبر جاريا مجرى
قولنا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص
الكافر الاول فكذا اضماره التاسعة اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بما يخص من استثناء
او صفة او حكم عائد الى البعض مما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك
البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع
التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء
فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو
لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد
بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة و
اتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود
الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة
وذلك انما ياتي في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يومن
بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن وذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة
والمصنف طاب ثراه اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية
وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز في الكناية فيه وليس احد المجازين اولى من الآخر

فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة
ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة
المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في العقد وهو من اضرب
الرجال الا من اخذ منهم بالنظر اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق
لمقصوده اضرب الرجال الا ان يقتلوا اباكم فانهم قال الفصل الخامس
في المطلق والمقيد اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في احكامهما
اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي
غير مقيد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المنفية
اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو ساعتق
140 رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال
يخرج المهمل وقولنا على مدلول يعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام
والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال الشيخ قدس الله روحه في النهاية وفي اخراجها
كالرجال ومن والنساء
به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد كالحيوان والانسان
من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل
فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد يطلق بازاء احدهما ما افاد معينا كزيد
وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق زايدة
مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب
المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم
ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة

موضه ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغوا وعرفا الا في صورة واحدة وهي ما يجري مجرى المثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تعميد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما والثاني وهو ان يتفقا حكما ويتحد سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعدد اما مع التأثير او مع الاختلاف في التعادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امرا او نهيا فاذن الاقسام ستة اما الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيها اعتق رقبة مؤمنة وان لم يدل دليل على التي والرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من تكرر الامر يقتضي تكرر المأمور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو اتى بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف اعترض بان حكم المطلق يكفي المكلف في خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيقتضي حمل ما واحد منهما على المعنى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل المطلق على الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز ولهذا الواقع بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع اقتضاء المطلق التخيير فانه يرد الى الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا فلا يمكن العمل بدليلهما الا ان يتعدد سببهما مطلقا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه على ما الطلاقة وافق عليها اذ كان هناك علم

وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة

موجبه

موجبه للاطلاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يبقى التقييد مطلقا الا ان يعلل ان القياس حجة والاشتمام يتحقق على الالحاق فيه لانه لو دل التعيين في احد الصورتين على التعيين في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثلاثة باطلة اما الاوليين فظاهر ولكون دلالتي المطابقة والتضمن وضعيا ودلالة الالتزام فانما شرط باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فان التعيين بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتعيين به في كفارة الظهار ذهنا لا خارجا ولان الشارع لو نص على اجزاء المطلق على الاطلاق كان يقول اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة ولو اثبت التقييد في احد الحكمين دون الآخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق مطلقة في غيرها في الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب لنا اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه ما هو خاص وعام ومجمل ومتشابه وظاهر ومؤول الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس هو من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا وانما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تحقق المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا تثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك متحققا هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق

١٤١

لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مخالف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في المحقق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان لم يكن نسخا بطل قولهم ان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت ما ذكرنا حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي لهذا لم يتعرض لها المصنف طلبا للاختصار واشتمالها ظاهرة قال المقصد الرابع في المجمل والمبين وفيه بحوث الاول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف طلب الشرائط البحث الاول وهو في البحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع تقول اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث لا يفهم منه معنى مع احتمال الارادة بتمامه احتمالا مستويا على ما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وعكسا بما يفهم منه شيء دون شيء فان المفهوم منه ليس شيئا وعكس بمثل واتوا حقه يوم حصاده وهو من الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال الاشتراك الفاظ موضوعة للفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر او التواطي المحتمل لكل واحد من افراد بعد العلم باحدها على التعيين مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه مجمل بان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من الجملة كنسبته الى الباقي او حال الافعال في بعض موضوعه كالعام المخصوص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا او احلت

ان قلنا لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا فالقياس لم

لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو ما ينتلى الاما يبلغ بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول ما اراد البعض علم عينه فانه يكون بيانه والمثال الاول حكم مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او ما لا سيما ان في عينه موضوع ومجرد موضوع الاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ مجازا لغة ومن قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال ههنا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير والثاني ما لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب قال البحث الثاني في جوازه اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجاز في كلام الله تعالى ومنعه شاذ لنا ان الصلوة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيمتنع تحصيلا لتلك الصلوة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الكتاب المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا والثاني فانه الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل واوصل في باب الافادة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد والثاني التنصيص

١٤٢

وان لم يكن لم يلزم تكليف بالايطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب

ان مراده بالافهام المقصود بالكلام انه ان كان التفصيلي اشعار وقصد الافهام مطلقا او اشعار

العقد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المعترض ثم انه يقول المنع من الملازمة الاولى انما كان المط

الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف بالايطاق بالتقدير

بحديد من البيان ولا التطويل بغير فايدة مع تعذيب الخطاب لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على

فايدة حقيقية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف

للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب والابشار

المعني بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** التحليل والتحريم المضافان الخ **اقول** قد اشتمل

هذا البحث على ذكر شيء نقل انه مجمل وليس كذلك ومنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان

مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب

حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت عليكم امهاتكم فذهب

محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي

لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل

الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند

اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر

الى العرف الطاهري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ

على حقيقته فتعين حمله عليه على التقدير بل احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق

التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلف فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من

الافعال ليلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل

لاضمار

لا يلزم العبث على تقدير اشعاره فانه لا يلزم من اشعار قصد الافهام التفصيلي

لاضمار لعموم الاضمار الموجب لتعدده بما يدفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها

اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه

انما يحتاج اليه لو لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك

فان كل واحد ممارس الالفاظ العرفية يبادر الى فهمه عند قول القايل احللت لك المذكى

وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا

لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض يفضي الى الاجمال الموجب لتعطيل

اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية

اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل

من البهيمة اولى لكونه متبادرا عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** والمسح

ليست مجملا **اقول** المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وخالف

في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدا للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق

كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال لا على التقدير الاول فلان البعض صادق

على كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان

المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح

الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسح وقرنته

بالراس وهو اسم العضو بتمامه لا البعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون

ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما

اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح

بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا لها

١٤٣

الافعال وتخيير المكلف فيها احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه

ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض

تحمل على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل

وان لم يكن للتبعيض كان حمله على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه يحصل يقين البراءة

والامتثال **قال** ولا اجمال في الفعل **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي

الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل

ونحوه خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل

على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في

الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الاعمال المنفية او شرايط لها وان لم يكن له

شرعي مثل لا عمل الا بنية كان على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار

حكم ادعوا لهما في النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب

الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لما ذكرنا الصحة الحقيقية فان نفي كل منهما ملزوم

نفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة

وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان

اللفظ دال على نفي الذات ~~ودال على نفي الذات~~ ودال على نفي جميع الصفات لاستحالة

بقاء الصفة عند عدم الذات وحينئذ يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات

ونفي الصحة ونفي الكمال لكن العمل في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا في الباقي

لانه اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهو تابعة لدلالة المطابقة

ودلالة اللفظ على نفي الذات ... وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند

ارتفاع

بل لا عمل الا بالنية مثلا على نفي صحة العمل

ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد تعذر الدلالة المطابقية وتحقيق الوضع صار بالنسبة الى معانيه

الالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي

بقي معمولا في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا موجودان

فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض

الآخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل

فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجوده ماله مسمى شرعي

كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانها لفظ فان حقيقته على الصحيح

فيهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره

على البعض الآخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة التي

ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله

تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون النفي وجوبه كقوله عليه السلام لا هجرة بعد

الفتح **قال** ولا اجمال في آية السرقة **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله والتابعون الى

ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ

اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاطلاق

الاطلاق الحقيقي فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين

المراد وقال آخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يطلق على الابانة كما يقال قطعت

الكف والعضو وعلى الشق يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد الجرح والاول

في الاطلاق الحقيقي والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا انه يجب الاستعمال الابدال

على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها الى المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو

١٤٤

الابانة

بالاسبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في
والتجوز في قوله قطعت يدي عند جرى القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد بها ذلك
البعض المباين لا في الابانة لانها متحققة قال ولا في قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان
اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فهو مرفوع عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار يستقيم معه الكلام
فان كان بعض جميع الاحكام كما هو باطل لمخالفة اللفظ الاجماع ... متعين ما يندفع به
وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات
وقضاء العبادات وذكر البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل
لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لانم عدم دلالة
اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع
فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده
رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء العلاني وايجاب ... وجوب
الاحكام اذا المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ...
ذلك وقد ... منهما من بعض الامة وقد المعه طاب ... ولا في قوله ... على
ما تقدم وهو قوله لا اجمال في آية السرقة قال ولا اجمال في العدد اقول
ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم او
اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء
لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو
مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهو متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من

خلافا لابي الحسين البصري زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان ...

ای النفی ... الارادة ... لا ذم ... الثلثة ...

١٤٤

المراتب قال ولا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قطع اللفظ
على الثلاثة اي عدم اختصاصه بهذه المرتبة بهذه الصيغة فتوجيهه ... ما صاحب
الجمع ابا ما في صدقها عليها وان اراد عدم تناول الثلاثة فهو خطاء لما بينا قال
الفصل الثاني في المبين اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين
واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما
يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال محمد الدين هو الذي دل على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويسمى التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد
بذلك الخطاب والاستغنى لادا بالو خاطب بلفظ منزل قاصدا احد معانيه هو عند بلفظ
موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به (مشتركا)
الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة ويسمى تقييد وقولنا لا يستقل
بنفسه يقوله بالنسبة الى المخاطب والاستغنى عكس بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها
فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا يتنقض
بكل بيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد
من عدا اهل الذمة فان الثاني بيان دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب
من هذا بان المراد بالدلالة الدلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود ليس
بها لنقض وينتقض ايضا بكل بيان صحوه افعال الرسول عليه السلام فانه بيان
مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين
او صحيح من اجزائه او ... محتمله الارادة من حيث هو كذلك اذا عرفت
هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين يطلق على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه

ثم خاطب به

١٤٥ .

فانه بيان مع كذب الحد عليه لا لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة صح

والمبهم

بعيد

كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يتمم
تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود
ههنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القروء في العدة الاطهار
او المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون
دلالة على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي عليه السلام
يكتب بالاحكام الى عماله ولا يتواضعه كالاشارة مثل قوله عليه السلام الشهر هكذا
وهكذا وهكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله وقد يكون
تركا كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع
او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي منها او يترك بعد قول ما هو الامر المتناول
له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان ترك بعد ان فعل
مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم الفعل يكون
الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا بما افاد العلم الضروري بكونه
بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو قال عليه السلام هذا بيان للمجمل وشبهه
كما بين الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله
خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل
العقلي كما لو امر بفعل حقيقي بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحا لبيانه ولم يبين
بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا
لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة لان المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم

عقاله

ان صح

اصلي

ان

ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج
والوضوء به ولانه قد يكون ادل من القول لان المشاهدة ادل من المخالفة ولان الفعل قد يطول فيفضي الى
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول وفيه بقول
ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان
عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب الامتناع البيان بالاول قولا كان او فعلا
وتعين البيان بالثاني فانه وان ... في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي
الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قوله طابه ... ويعلم
كونه بيانا عائدة الى الفعل والظاهر في ضميره وفي قوله عائدة الى النبي عليه السلام وقوله
او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله وبالفعل
قال البحث الثاني الفعل اه اقول العقل والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان
خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان فايهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا
بان يكون مدلولهما واحدا كان السابق منهما بيانا واللاحق تاكيدا لان الكشف وزوال
اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم ما يكفيه بعني
سبقه احدهما الى الآخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني موكد وان
جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد له هنا اذا كانا متساويين في قوة
الكشف والايضاح اما لو تفاوتا وتاخيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم
الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر
الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم جواز تاكيد
الاقوى بالاضعف فانه من المعلوم ان النطق الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بالعام

١٤٦

ثالث الطواف بترجيح بسببها شهادتي بمرجحها عند التعارض حتى سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل اقوى بالمجموع منهما فانه اشد كشفا واقوى من احدهما وانه كان اقوى من الاخر ونافيا ظاهرا كما روي عنه عليه السلام انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فانه تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان ندبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي عليه السلام يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيد القول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول ناسخ لدلالة الفعل فلم يبق الا ان يكون ناسخ الوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يجعل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه والحاصل ان جعل المتقدم منهما فالاول تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا بالوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه والاجمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عليه السلام وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال الامدي ويجوز ان يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان

ولانه فيه جمع بين الدليلين لاحتمال كون فعله من خواصه ولو جعل الثاني بيانا قال ابو الحسين يكون البيان القول كما ذكرنا ولانه فرض تاخير القول يفضي الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره من الثاني غير مطابق اذ ليس القول وارد على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وجعله عدم لا ينافي قوله الا ان بعده ان يقال فليطف لهما طوافا واحدا الا ان يريد او يحمل على وقت او يكلفن بالخطاب ليلا تاخر البيان عن وقت الحاجة انما هو مقدر بعدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بدليل القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخه الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ **قال** البيان قد يساوي

اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها نادرة يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وزيادة في دلالتهما على معنيهما اما الاول فمذهب ابو الحسن الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله فيما سقت السماء العشر والحق على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذكرها من كونهما معلومين ومظنونين ومعلوما ومظنونا وكون البيان معلوما والمبين مظنونا او بالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادني ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احد معنييه كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لولاه لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لكان الحكم

بالظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي بعده ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز والمنكر المراد به المعين فلا تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب ثم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث دعاوى احدها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمفصل تاخيره اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان قيل لو خاطب الشارع بالظاهر من غير مراد منه دون القرينة لزم احد الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق

واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام وان افهم ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فانه فهم غير موضوع اللفظ مما لا سبيل الى تحققه بدلالة عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يدفع بالبيان الاجمالي كما تدفع بالتفصيلي واما الثالثة فلانه لما كان تعلق الوقت بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه والجواب عن الاول انا نمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم

والقضاء الواجب بل يبقى مكلفا اما سادسا فتأتيها في الحكم فقال قوم ان بيان الوجوب واجب فان ان بيانه على الرسول به واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان كان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على التقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم مسلم لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان فتوقف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي **قال** البحث الرابع الاجمال

اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه اخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين حقائق متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء او ما

المتشابهات

في الفعل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب بالامع تحقق ذكر وهو الواقع فلا اعتراض كالمي
مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع
كونه جسما قايما وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظاهر ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن
فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ او يوجب العدول
عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر مع انه يكون
ذلك الاعتقاد جهلا لخلوه عن الخبر واحتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا
اي مخالفا لظاهره وغير مخالف لظاهره بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول
فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم
موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر
فان هذه الآية انما يدل على تاخير البيان عن الانزال والسابقة في التلاوة وذلك
لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وبلغتي القرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد
به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يبينها لهم الا بعد
سوالهم الثاني اما انه تعالى امرهم بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة
فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى المامور بذبحه ولانهم
سالوا التعيين فلو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك بخروجهم من العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا
بعد السوال المذكور فظاهر وهذا يقتضي جواز تاخير بيان تعيين النكرة عن الثالث
لما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن

محمدا

محمدا لقد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الخبر
الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم
قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وفيه نظر لانه مع تقدير وقوع ذلك لا يجوز يكون تخصيصا
لعدم بيانه والجواب عن الاول والثالث ظاهر مما سبق في تاخير البيان عن وقت الحاجة بان هما رويا
باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فنقول اما الاول فالمراد بالبيان
والاظهار هو على وفق اللغة كقوله تعالى ان علينا الكوكب العلاقي اذا ظهر وكذا بان سور الحديد
وهذا اولى من حمل البيان على بيان المجمل او العام والتقييد لان الهاء في قوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائدة
الى جميع القرآن ومن المعلوم ان جميع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الاصل فيجب حمله على ما قلناه وايضا
فان البيان في الآية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان المراد من القرآن لا له
اما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وعن الثاني
المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على ما يظاهر الآية ولانهم لو كانوا
مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسوال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف بل كانوا
مستحقين للمدح والثناء اخرى مع لا احتياج الى بيانه لاحلاف الامتثال بذبح اي بقرة شاؤوا
وسوالهم البيان انما لغلطهم حيث حملوا اللفظ المنكر على المعينة او ليتحققوا في الاخبار بالمحسان
لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم لا يذبحون الا معينة او انه تعالى كلفهم بذبح
بقرة معينة بعد سوالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزاتهم
ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث ان الآية ان فيه تخصيصا للعام المذكور

١٤٩

ما لا يعقل عن الاشاعرة ... من لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيها بعد وروده خطاب
للموجودين سواء ما يدل على الملائكة والمسيح وانما كان المعبودون الاصنام والاوثان فلين
الزبعري ... فخطاب المشافهة ... ان التكليف مشروط بسلامة
المكلف وهذا القدر ... التكليف اشتراط بقاء المكلف
وسلامته فان زوال التكليف ... جواز تاخير البيان مطلقا
بان المقصود من الخطاب الافهام ... في المجمل المجهول التردد بين معا
والجواب المنع من عدم الافهام فان المطلق يفهم انه مكلف باحد الامرين او الامور مخير
بالثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به ويحق بيانه وامره
المطلوب ... فلو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور وغيره
نظر فان المانع ... والامتثال المنقول عن الاصوليين مع فرض بان
التنازع ... في المامور به في الامر وكذا ... لكن على ذلك التقدير
يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيجزم على الامتثال ... وتحصيل الثواب
قال تنبيه اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي عليه السلام بعض ما اوحي اليه
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد بان
تاخير التبليغ الى وقت الحاجة ... مصلحة في تقديمه فيحتمل التاخير تحصيلا لتلك
المصلحة وقد يكون التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما ولا يكون تقديم
التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان الامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا
لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا

ذلك

ذلك لكن انما يدل على وجوب تبليغ ما انزل الله اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول
ما سيتنزل اليه فيها لانه لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال قال تهذيب يجوز
اه اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع
المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا اذ ذلك الدليل المخصص فانه
وجوده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا
فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي الجبائي وابو
الهذيل العلاف واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولم يسمعوا المخصص ذكر العام وهو قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب
في المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص
الا بعد مدة طويلة واستدلالهم وحكمهم في ذلك على ما روي في ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر الثاني
انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان جمهور الناظرين لا يعلم ذلك جاز اسماع
العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكن المكلف
من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي
وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه منه تعالى
انما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده
ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لجاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طواف
في اقطار الارض لما جاز له ... وسوال هل للعام مخصص ام لا وبطلان التالي ... يوجب بطلان المقدم
والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل وكتب المخصص مظنون

١٥٠

مستغني ط

التحقيق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متعين الارادة من اللفظ الموضوع له
وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على الوقوف اعطار الارضين للتحقق عن المخصص
وانما يلزم ذلك لو لم يكن تحقق ظن الانتفاء عند البحث عن المخصص الذي لا يبعد مع المكلف
منه ظهوره وعدم الظفر به مانع بحجيته وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر به بعد البحث
عنه يوجب اشتغال ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء
التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا ان يقال بعد عدم جواز اسماع المكلف العام المخصوص
مادون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الثاني
كل ما يريد الله تعالى اه اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة
على ما مر من الخلاف اشار الى ان ما يجب البيان له ولمن انه كل من اراد الله تعالى فهم خطابه
المحتاج الى البيان وجب على الله تعالى بيانه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول
فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر
فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما يتضمنه الخطاب
فعلا كالعالم في الصلوة فانه يكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في ما يلزم الحيض وما اشبه
من الامور التي لا يعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يريد منه
فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما يتضمنه الخطاب كالمتكلم بالنسبة الى الحيض بالرجال وقد يراد
منه فعل كالعامي بالنسبة الى ~~الحيض بالرجال~~ الى العبادات وكالنساء في ما يلزم الحيض فان المراد
منهم الفعل بما يعلمهم المعتني به وليسوا مكلفين بفهم الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالاتها قال الفصل الثالث في الظاهر اقول
قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال فهم غيره وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول

كالنساء ط

كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء في مسائل الحيض بالنسبة الى ما يختص بالرجال مع

غيره

وعلم

وعلم ان تقوية كل واحد من الاوات النقيم معتبد للترويح بل قد يكون معتبد للتجريد العام وذلك عند ما يكون
المعنوم جنسا قريبا لان ما هو المعتبرات مضبوط لا يفاذ الا حاجة الى اعادة تقويم الظاهر
والمأول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة من اعلى التيقن
واخرى دون ذلك واتم اللفظ يذكر الاعتبار الى النص والظاهر كان مقابله حيث اخرج
كذلك جاء كان من التاويل الا ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يعبار الى التاويل الا اذا
تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه ح يجب التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف
اليه وان كان بعيدا او لا بد وان يكون المأول ذا فطنة وعلم بدلالات الالفاظ بحيث
يعرف تفاوت تنافي احتمال الارادة ثم منها من التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله
لابن عيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلاثة تاويلات الاول حمل الامساك على ابتداء النكاح يعني قوله امسك اربعا
انكح اربعا منهن وقوله وفارق سائرهن اي لا ينكح وحينئذ الثاني انه يحتمل ان يكون
النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فلا يكون ذلك صحيحا
لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا للشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل
انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ
من القرائن يمنع من حملها عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو
الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وما غير
واعتبر باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح
على رضى الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر
اما للوجوب او المندوب على ما حرر حصر التزويج في الاوائل ليس واجبا ولا مندوبا بل ان كان

151

والا لا بعيدا

لقطه

لان الفارق الاسلام عندهم

النكاح في الجملة متعذر بالجواز لكان غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مأمورا بها
والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن نافيا في ابتداء الخلل المسلمون
باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولم ينقل علم ثبوته في ابتداء
الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام
بحيث يعرف وجوب اختيار الاوائل لو ترك جهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على
خمس فقال له النبي عم امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال فالعمد قعدت الى اقدمهن
عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك
ايهما شئت فالتاويلات الثلثة المتقدمة لا يتعذر من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول
لانه صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل الخلاف الاول
ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام طعام
ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة
ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف
اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه
من المقصود ان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة
وحصول مستجابات الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين عن ولي
من اولياء الله تعالى تحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد
نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل علمائنا آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون ملكها لا صنف من الاصناف لان
المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق وهو دفع

الحاجة

اقدمهن

صح

اغتنام

الحاجة من صنف من الاصناف المذكورة لا رفع الحاجة عن الكل ولهذا يجوز صرفها الى واحد من الاصناف
واستدلوا على ذلك من يحتج بانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بالواو التشريك
البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف دون الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه
مقصودا او كون الاستحقاق بعنوان التشريك مقصودا ايضا وهو ادى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف
والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلناه
قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلعم يجعل الصدقات من احب وان
اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا
ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون وارشاد
الى ان محمدا لا يعطيها الا اهلها ومستحقيها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق وعقد الاية بقوله انما
الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وهنا الدليل
المعارض عن الظاهر الى ما قلناه على ان التعليل انه يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره
كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص
وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك
ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال العقد الخامس اه اقول لما توقف كون بعض
افعال الرسول عم من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته بحثت عما هو اهم من ذلك وهو مطلق
افعال الانبياء عليهم واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا
عمدا او سهوا او خطأ في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم
فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه وان كنتم تحبون
الله فاتبعوني والتالي باطل والا لزم وجوب الحرام ولان النبي لو لم يكن معصوما لجاز اخباره

اللمز العيبة والنكاية

152

بالكذب ح مع عدم الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فايدة البعثة اذ الوثوق بها توقف المكلفين
على السهل عقد ايم بادراك الصبح والحسن والوجوب باخبار النبي بذلك بحيث تتابعونه
على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر
بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم ينبعثوا احد منهم ولم يتابعوا دواعي الى
امتثال اوامره ونواهيه ولانه جواز الحط عليهم [illegible] محلهم من قلوب الناس ويوجب الاستحقار
بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض للغرض من النبوة وانفردت الامامية
بهذا التنزيه من جميع الفرق واما المعتزلة فالتجويز هم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر
منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل جوز البعض عقلا ارسال من اسلم عن كفر ودوام
بعض المعتزلة ايضا ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عنده ذكر فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين
ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واطلق الجمهور منهم بعد النبوة
وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز
عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب كفر عندهم
واما ما لا يتعلق الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم
ومنعه آخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ والعوا على امتناع التغير عليهم والازال
الوثوق على ما يخبرونه من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا او ثالثها ما يتعلق
بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم
فمنهم من جوز عليهم الكباير عمدا والحشوية قالوا بوقوع ذلك وجوزه الجاحظ والعاقل جوزه عقلا لا سمعا
ومنع الجبائي من ارتكابهم الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل
وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم

تسقط عنه

متنفرا

ولكنهم

ولكنهم من الحط واكثر المعتزلة على امتناع وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا او سهوا وخطاء
التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة من بقل ومنهم من قال لا يقع منهم ذنب
صغير ولا كبير عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يتذكروه في الحال وينبهوا غيرهم انهم سهوا عنه
والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية **قوله** البحث الثاني في
الحق اه **اقول** افعال الرسول صلعم اما ان يكون طبيعيا كالاكل والشرب والقيام والقعود وما
يجري مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ والانزعاج في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا
او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها مخصوصة به كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال
في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم وذلك لا يدل على اشتراكنا اياه فيه
بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مخصوصا به او لا يثبت فاما ان عرف انه فعل بيانا لمجمل فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه من الوجوب او الندب بل الفعل بمجرده بل بما يتبع من المبين
وح يكون بيانا لمجمل الفعل لا الوجه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول صلعم فعله بقصد التقرب الى الله تعالى كان دالا
على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن شريح وابن هريرة وابن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة وعلى الثاني فهو انه للندب وهو مذهب الجويني وجمع من المالكية
انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والغزالي والقرافي
وجماعة من اصحابنا الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب
الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا او محظورا او مكروها وخصوص كل واحد من الوجوب
والندب لا يعلم فقدنا على المتيقن وكذا في حق امته وان لم يعلم قصده به التقرب وهذا
هو القسم الذي ذكره المصنف ثم ان ثبت عنه وقد اختلفوا فيه على اختلافهم فيما قبله

بمجمل

ابن خ

153

فيه قصد التقرب والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح ورفع
الحرج عن الفعل لان عصمته مانع من وقوع المحظور ونحوه ووقوع المكروه منه والغالبية الوقوع
والندب والمباح في افعاله تعيين الراجح هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه لو ان
كان فيه تخصص به بخصايص الانبياء ذكرت امته اياه في الاحكام الا ما علم والاكثر من عدم مشاركته
واندراج الثاني تحت الغالب اولى وقد احتج القايلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف ثم منها ثلاثة
منها ثانية الاول قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر يطلق على الفعل كما يطلق
على القول على ما مر والتحذير عن مخالفة دليل وجوب موافقته وهو الاتيان بمثل الفعل **قوله** الثاني
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وهو يدل من كان يرجوا
والتاسي به فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن
يرجوا الله ولا اليوم الآخر وهذا تهديد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله
تعالى بمتابعته وهو الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب
وفيه نظر للمنع من دلالة الآية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيما علم شرطا بالمحبة والشرط
غير ملتزم للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون
مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولما
فعل فعلا فقد آتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى وما
واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لانه فعله طاعة له فيكون واجبا لا
بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته ولو في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا
قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهذا يدل على ان

معلوم

زمانا

قضى

احيط

احيط لانه ان كان واجبا فقد يحصل المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما
لو ترك الملكف ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فليحقه اللوم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة
في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على
ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه حقيقة مع وجود القرينة الدالة على ارادة
القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
تصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن
الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول صلعم قد يكون واجبا وقد لا يكون فمجرده
لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا ظاهر
الامر انما هو وجوب اتباع شخصه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء فيه وهو اما قوله او فعله او
هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول
لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما يتحقق مع الفعل
اما القول فان المتابعة فيه غير معقولة وقول المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل
بموافقة القول فمسلم لكن ذلك ليس متابعة لا حقيقة وان اراد ان يتحقق بمثل قوله كان ممنوعا
وما يتعلق به اصلا لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا
وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابله وما نهاكم
عنه فانتهوا عليه لان النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا فقد آتانا به فان
الوفي باباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق
وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان الحكم حكم امته سواء لحكمه في اشعار الحرج عند تزوجهم بازواج

بهاء

154

والجواب المنع بان الالحاق انما هو بالعكس لان قوله لكيلا يكون على المومنين حرج صريحة دلالة على ان نفي الحرج
من مدلولات قوله تعالى زوجناكها
ان رفع الحرج

اوبيانهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب والمانيز من ذلك كون كلا فعله واجبا لجث يكون مثله
واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علم انه واجب الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال
كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه
واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك و
اما علم وجهه من افعاله عليه السلام فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة
الفقها ومعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا
كنا متعبدين بفعله على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله
وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر آخرون
ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله
واليوم الآخر وغيره من الآيات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كاروى
عن ام سلمة انها سالت عن قبلة الصائم فقال عليه السلام الا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم ولو
لم تجب الاقتدا في افعاله لما كان كذلك معنى ولانّ الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء
الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلعم واغتسلنا فانتفوا الى ذلك على وجوبه وخلع
نعله فخلعوا نعالهم وبان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولا اني رايت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك وقوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني
اي وجوب او ندب لا يستدل عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله وتلحق بذلك
الافعال الطبعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله صلعم في عدم الدلالة على حكم في
حقنا قال البحث الثالث لما علم الوجه اه اقول لما بين كون افعاله مما يجب التاسي بها بدون
وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله اشار الى ما به يعرف وجه افعاله وهي منحصرة في

الغسل منه

فخلعوا

الوجوب والندب والاباحة لان عصمته تمنعه عن دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه واعلم
الاقسام الثلثة المذكورة تنقسم الى ما علم وجهه وما لم نعرف ذلك فالاول منها ما يشترك الثلاثة
فيه بحيث يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص بكل واحد منها دون غيره فالاول ثلاثة اوجه
النص على وجه الفعل مثل قوله هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يعمه مثالا
لآية دالة على احد الوجوه الثلاثة كالوصلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدالة على الوجوب وكما
لو كان عنده امتثالا لقوله تعالى فكلوا ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب واصطاد
بعد احلاله عقيب قوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا اذ المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب
تلك الصلوة وندب الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه فان
ذلك موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا و
ان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بمجرده عما يدل على وجه من غير
لوجه الاباحة مع نفي الوجوب والندب عنه واما الثاني اذا دل على حسنه من كيفية وجوب
وندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه آ ان يقصد الرسول صلعم به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه
راجحا ويضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البراءة على اصل العدم فيتعين الندب ب ان يوقعه
على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا
وكونه حكما مستمرا والا لجاز كونه واجبا في اوقات محصورة او مرة محصورة جاز تركه عند
انقضائها ج ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك
من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار
الحكم كما تقدم د ان يخيرنا بينه وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره

المذكورة

155

كونه

كونه قضاء لعبادة مندوبة لامتناع ترجيح الفرع وهو القضاء على الاصل ويعرف وجوبه بوجوه آ امرنا
على ان يخيرنا بينه وبين فعل ثبت وجوبه لامتناع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ب اقترانه بامارة
الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة ج موقوف كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء
الاداء وفيه نظر للنهي عن ذلك وكونها فان كثيرا من الفقهاء يقولون بالتخيير في صوم المسافر وفي
مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم يسميه قضاء وكونه العطاء مع وجوب ادائها اجماعا
لابتني في موضع الكفارة د الاتيان به جزاء الشرط موجب للفعل كالنذر ان يرزق
ولدا وادا تصدق فرزق فتصدق فيعلم وجوبه ه ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في
صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله فيعلم الوجه حقيقة اذ لا جازم للطائق
الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يتنزل فيه الظن ويعلم ذكر من الطرق المذكورة قال البحث الرابع
الفعلان اذا تعارضا اقول الفعلان لا يتعارضان لان التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين واما
تنافي في الفعلان لان اتحاد وقتيهما ومحلهما من المعلوم انه اذا وجد فعل وضده في محل واحد
في وقت واحد لما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتيهما او بالعكس فلا يتعارضان
لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار دعوى ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الآخر
او زمانه كما لو فعل مرة فعلا يعد ان فعل ضده الذي يدل الدليل على تعبدنا به دائما ابتني عنه فانه
يدل على ان السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ ولما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من علاه متعبد
به على وجه الوجوب دائما ثم يرد الناسخ ولم ثم فعل بعض المكلفين ما نقض ذلك الفعل وقرره
النبي عليه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول صلعم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا لا ان كان متقدما
ونسخا ان كان متراخيا اذا عرفت هذا فاعلم ان التعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل
قد يكون من الرسول صلعم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون

متقدما
على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون التاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة
اما ان يكون القول مختصا به او عاما له ولنا او مختصا بنا فالاقسام آ ان يتقدم القول المختص
به وبيان فرعه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت فهذا
جائز عند من يجوز نسخ الشي قبل وقت فعله محال عند غيره ثم يجب على الامة مثل ذلك الفعل اذا علموا
انه اوقعه على وجه الوجوب فيكون ثابتا من وجوب التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا
فيكون منسوخا عنه دون الامة لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بانه اباه
على وجه الوجوب ج انه يتقدم فعله على القول المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن
العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على التزوم مثل لكل يكلف بما يجده من الاوقات بالابد والتابع
د ان يتراخى عنه القول المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون الامة ه ان يكون القول مختصا
بالامة وبيان فرعه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالفعل اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية
ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه صلعم وكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى
من الغاء احدهما بالكلية و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بها متراخيا فيكون منسوخا عنا
ويلزمنا حكم الفعل للتاسي ز ان يتاخر القول المختص بها من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم
الفعل مختص به ح ان يتاخر القول المختص بها متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه ط
ان يتعقب القول المتناول له وللامة ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه عن عموم ذلك
القول ى ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له وللامة فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم
يا ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه للامة يب
ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما
على الآخر قدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلانه دلالة الفعل

156

محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولانه يتناول
القول لنا معلوم لانه متصور ويتناول الفعل لنا غير معلوم لانه كان يخيل بانفراده فيكون متناولا لنا
كما يخيل نفسه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على المبهم معلوم اتفاقا قال البحث الكس
الاقرب انه هو قبل النبوة اه اقول هذا من جملة فروع التاسيس واعلم ان الناس اختلفوا
في انه نبينا صلى الله عليه وآله كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا ما قبل النبوة
فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو
كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم ولو حصل
ذلك لنقل كما نقلت احوال روحه وصلواته وصلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاءه وفيه نظر
للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم
واحوالهم ت انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى
انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلانه ظاهر والتالي دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين
آ ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها ت انه عم كان يركب البهيمة ويأكل اللحم
المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم
وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد
بشريعة احد من ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها وتنقى بالعلف
السقي والحراسة من السباع الضارية فيفعل لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى
حسن في العقل ايضا لانه ما فيه الا نفع الغير والطواف بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل
على كونه واجبا شرعا عليه ولا على انه مأذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه مأذون فيه من شرع
من تقدمه واما بعد نبوته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء

لنبوته عم

الاجماع برفع الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم عم وقال
اخرون بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لانبيائنا والحق انه يحتمل
اما ان يكون مراد القائل بتعبده عم بشرع من قبله انه كان يوحى اليه بعينه مثل ما يوحي اليهم من
الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول
فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدم من الشرائع
في كثير من الاحكام وان كان بعضه فمسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه متعبدا
بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى
الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مأمورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا
لانه عم لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه
لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التورية وقال
لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في
معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به والتوالي
باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبيه عم بالاقتداء بهداهم وبقوله
تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى
المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو فيما يتعلق بالاصول
كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية الشرعية التي هي موضع للنسخ والتغير وعن
الثانية ان معناها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة

الاحكام

ان قوله يحكم بها النبيون صيغة جمع فلا تحمل على محمد كل الانبياء وهو يكذبه في التورية ما لا يحصى مما يخالف
اكثر بعضهم كثيرا ما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد بعض ما فيها او
وهو ما لم يكن نسخ التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما اشترك فيها الشرائع
او في الانبياء بان يكون المراد بعض النبيين لا يدل على دخول نبينا عم في ذلك البعض
وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين
ولان شريعة ابراهيم عم كانت قد درست فكيف يكون مأمورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه
وصى محمدا وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرق فيه وغير
ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال المصنف الدرس في النسخ اه اقول الموضوع
البحث عما يفيد حصول ثبوت الحكم الشرعي بحيث على بقاء موقت زوال ذلك الحكم بعد حصوله وهو النسخ
ولما كان النسخ مسبوقا بالعقود بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه
واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم
اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى اخر ويستعمل ايضا
في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح
الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من
وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة
في الاول مجاز في الثاني وعكس قال العقل والمصنف اخطا بعد اراده واحتج ابا الحسين وهو
الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه
عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلق والمطلق اعم من المقيد ودافع
اللفظ الاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب ثراه
بانه رفع حكم شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وبافادته الى

النقل نخ

بدليل شرعي ح

الحكم يخرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم
والكراهة ونقيد الحكم بالشرعي يخرج الشرعي المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية اذ لا بد من ان يكون الرافع
ويندرج في الحكم الشرعي ما يستفيد من خطاب الشرع منطوقه ومفهومه وصريحه ونحواه وما
يستفيد من فعل الرسول عم وتقييده باللفظ الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز والغفلة
وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتاخر
يخرج ارتفاع الحكم بالغاية بان الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا يخرج ما نهى الله تعالى عن فعل فعل مأمور به كالو قال صوموا
يوم الجمعة ثم قال لا تصوموا يوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لم يكن هذا النهي ليكن مثل حكم
الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم واحد لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم
وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد
اشترط المصنف طاب ثراه بذلك في جماعة من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد
المذكور لان دليل العقل عليه لا ينافي دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها متاخرة وان كانت
ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا يتحقق رفع
الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها
منه وقوله ويخرج بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن فعل ذلك فعل مأمور به ثم
لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عنه نسخا
لولا التقييد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما
اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض الاول

فيك اذ يحتمل ان يكون الامر
عند نفسه التكرار رد

اذ لا بد من ان يكون الرافع
والمرفوع حكم شرعيين وهنا
المرفوع حكم عقلي

انتهى

للتخلل
كالورود قوله تعويعز وب الشمس كلوا ابدا قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا
الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا
بالوجوب وحقق هذا بين ما ذكرناه وايضا كانه يعني بقسره رفع الحكم ايضا لا للعذر والا
والا اسعص الحد في طرده بدفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل
الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وبهذا النسخ رفع الحكم بعد ثبوته
بمعنى ان خطاب الله تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقى وانه زال لطريان الناسخ
انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر والقاضي
ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون معدوما
بطريان الناسخ لمضادته اياه والو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه آ انه لو
كان الناسخ رافعا حكم الاول فحينئذ لما ارتفع اصلا لانه ان كان مع لا يكون الا بطريانه القدر وهو محال
لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري
فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال فان قلت لا لم لزوم
الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى
من الباقي اما على ذكره السعد وهو الواقع فلا وبانه ان الطاري متعلق السبب والباقي
منقطع السبب لما تبين في علم الكلام كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى
من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيرجح
عليه من هذه الوجوه لقلت يمنع من قوة الطاري على الباقي عليه قوله لانه متعلق السبب
قلنا والباقي ايضا متعلق السبب ظاهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى
المؤثر انما هو الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي قوله لجواز كونه
الطاري

159. الطاري اكثر افرادا من الباقي قلنا لاستحالة اجتماع الامثال لـ الثالث ان الحكم ابدية خطاب على ما تقرر وخطابه
كلام وهو قديم فلا يصح عدمه ح اذ القديم لا يعدم ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان
الاول يعني لا نسخه لا ستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان
الطاري وهو المطلوب والجواب عن آ انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وانما يعلم
قوته ح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال ما ذكروه في قوته الى اخفائهم
بمتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان هو الى حصر للقوم في العام
وعن ب ان الخطاب انه تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن ج ان
المحقق انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علمه بانتهائه
وانقطاعه برفع الناسخ اياه البحث الثاني النسخ اقول اكثر الناس على ان النسخ جائز
عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم من كبراء الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول
ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللا بالمصالح والاغراض كما يقول اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله
الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح يختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم
واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيأمره به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة للمكلف
في حين في وقت ومفسدة له في آخر فيأمره به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة
فلانه تعالى له اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون
وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم
لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد حتى الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة
ايام وان شريعة محمد صلعم ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود بوجوه آ ان موسى عليه السلام بين دوام

شريعته فيتعين كان كذلك امتنع النسخ اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شريعته لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين
شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم
انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شريعته بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على
التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبول النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام
مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه ب قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة
عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيكون مستحيل النسخ ج ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع
النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر
الجواب عن الاول المنع من بيانه دوام شريعته والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا
اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بختنصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة لا يبلغون
عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر
الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع التواتر
اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم
العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
آخر منها ويستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فقد المدعى
وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن قبل الامر به قبح عند النهي
عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف
الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يرد من النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم الثاني
خاصة واما ما كان من قبيل القسم الاول فهو محل فسخه محال لما ذكروه كحسن الصدق والعدل و
قبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين
لهم

عندهم
لكن اثر الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به منهيا
منهيا عنه وفي آخر ثم يجار من اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في التورية التي ابدوا بها
حيث قال يكون ذلك ابدا ثم بطل السبت بذلك عندهم في السفر الثاني من التورية قربوا الى كل يوم
خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما ثم نسخ عندهم واعلم ان الحجج الاولى على تقدير
صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان
نفي النسخ مطلقا البحث الثالث في القران اقول اتفق الاكثر على وقوع النسخ في القرآن
العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد
حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر
160. بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى
الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام
بالآية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى
في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو
خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول
لم يترك بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض

الصور كان تخصيصا الا انسخ واما عن الثانى فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال السبب وذلك ان الغنى
من هذا الامر تميز المؤمنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم
لارتفاع سببه واما عن الثالث فبمكان ان يقال ان حكمه باق اذ لو كان للابطال او للتبيان في اغنياء الجنس
والضعف بحيث يعلم دخول ثم عن مقاومة الموثر ثبوت وجوب الثبات حكم تخفيف وعن الرابع انه حكم الوجوب
الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ
والجواب عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لا يتعقبه من الكتب الالهية ما يبطله بلا انه ولا
يأتيه من بعده ما يبطله او بانه هو ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى الجاهلية وعن اعتقاده الاول
بان عدة الحامل ينقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك
في اقل من الحول او فيه لانه الكتب بالايام الحول او حصر الحول زال بالكلية وعن الخامس انه لو كان
الوجوب ما ذكره لزم كون الاكابر الصحابة غير امير المؤمنين منافقين وهو باطل اتفاقا وعن السادس
بعد تسليم ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كالوجوب في بيان ذي الضعفاء
عن الاثنين والحال كما ذكر وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا
لذاته بل التحقيق المعلى التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت
المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **البحث الرابع في شرايط النسخ** اقول
شرايط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة تتعلق بالناسخ اما الاول فامور احدها
ان يكون الحكم مستمرا اذ لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه
نسخا وان يكون حاله غير متغيره كالقيام والقعود الذي يكون كل واحد منهما في حال واجبا
وفي حال حراما وفي حال مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوب التوقف كالبيع
المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالتنبيه والغرض فان الشيء قد يكون نافعا في وقت

يا لكل

كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطيفا
مطلقا لكونه لله او لكونه مما صنعه ومن عليها الادلة كوجوب الانصاف فانه معلل بالتقيد الانصاف
وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم سقط الحقيقة المتعلقها ومن عتو الادلة لها او لانه يكون
موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل
انا نتبدل وغيرنا من العقل القلائي الى ان انسخه حكم ولقد لزم فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس حضور تمام ارتفع بالناسخ
لامكان دفعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم
الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط ان يدل اللفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بل يكون
موضوعا له او لا موجود او ملزوما بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب ليس او لا
استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو
دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم
تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا فان ارتفاع الحكم بموت
المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ للوقت في شرح حد النسخ وان
يرتفع بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل لعفو
وجوب ما يدل على اخذ الحكم المنسوخ الشرط او فعلا او تركا وقد يكون الى بدل فان كان في البدل
الحكم الاول كفى دليل شرعي في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
وان كان غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة

١٤١

دليل

لا عقليا

٣ واما لما كان تخفيفا

لا يميز احدهما عن الآخر وكونه مأمورا باحدهما او منهيا عن الآخر في وقت يوجب تكليف بالايطاق وعن الثاني
ان لفظ المأمور بها الصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة ويحتمل ارادة اعتقاد وجوبها او العزم عليها
خلاف الظاهر منه وبدون القرينة وقد تقدم بانه يستحيل التكليف ذلك فرع عن محل النزاع لان متعلق
الامر ان مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة
احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم ع كان مأمورا بذبح
ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر
وقوله ان هذا لهو البلاء المبين حيث ابتلاه بذبح لولده وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء ثم ذكر دليل النسخ لا يحتاج الى اعلامه بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يجوز ان يقول
السيد لعبده صم هذا اليوم بشرط الا اكون قد حاضت او كذا الحيض ان يقع الثالث ان الفعل المأمور
في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك ثم يتبدل مصلحة الامر خالصة في وقت اخر فيكون
مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المأمور به مصلحة في وقت الامر والنهي لا يقتضي الامر بالمفسدة
والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم ع بالذبح بل انما كان مأمورا بمقدماته من الاضجاع والمدية
وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مأمور بالذبح بلا ريب ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو جعل
بعض ما امر به تعالى قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون
عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نسلم انه لم يذبح فقد روي انه ع ذبحه وكان كلما قطع
منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم وذلك لان
الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع
من الملازمة ولهذا لو علم حسن ذلك من سيد العبيد جواز البداء عليه وهو يرجع لظهور مفسدة
في المأمور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار

١٤٢

الاضحى ح

الممكن في نسخ الحكم الاول العدم الثاني فانه يبقيهما بلا شرط ولا وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا
البحث الخامس في جوازه اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله
وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت مفسدة في آخر فينهى
عنه والمطيع والعاصي مستويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا
او فاسقا لما تقدم من ان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته
كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال قبل الزوال لا تصلوا عند غروب
الشمس شيئا فمنع منه المعتزلة وجابر المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه
الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول انه لو جاز ذلك
لزم البداء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الامر ان كان عن ظهور حال الشيء وبعد خفائه على الله تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط
البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب
تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاد
مع اتحاد مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا لاحتاج الى ذكر المكلف لاختلاف حال الفعل
الثاني ان الفعل المأمور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعث على الامر
ولان علمه تعالى بتلك المصلحة وبما يترتب عليها منع تكرار الطلب ويستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال
الامر به وكذا الخلاص من المصلحة والمفسدة لاستحالة الايجاب ما لا وجه له مع وجوبا عن ذلك بالمتكلم الثالث
متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثلا متعلق الامر لا نفسه او ان
الامر اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان
حكم التكليف يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر
مفسدة فيكون الامر الاول فقط ولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المطلبين ولان المكلف

كيف ح

الاخر

لانه

حسن الفعل المامور به ولذا اقتضت مصلحة الفعل بامره لا لانه باقيا وابقى فلم فاستلزام الامر
المنفذة مع بقاء مصلحة الفعل بعد رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا للكل المصلحة العبودية
المذكورة يقتضي النهي عما امر به وان كان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه
بالنهي عنه او باباحته تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرة
الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحته ثم صار منسوخا قبل
الفعل ايضا وقالوا ان الامر ان بقي الى الفعل علم واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل وقت
فيلزم منهم الكذب على ان رفع سببه نسخه قبل ذلك الوقت **قال** البحث السادس يجوز نسخ الشيء
اقول اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى يجوز نسخ الشيء الا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز ان يعلم الشارع
حال النسخ ان مصلحة فيجب رفعه فاذا لم نتعقل البدل في مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا
اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول هو المستفاد من قوله يا ايها الذين
امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر
احتج المانع بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون
خيرا من ثبوته في وقت نسخه لان المراد بالخير ما هو الاكثر ثوابا او نقول انا المراد نسخ لفظ الاية
والحكم انا نأتي بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو خير منها او مثلها في الفصاحة
وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مثابا به ولا يجعل
بالفاعل لعدم الفايدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل فعل شيء يجب تحقق نقيضه و
ثبت الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيتجه ما ذكرنا الثانية يجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه
خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا
اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية الا انه

نسخ

١٦٣ نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالقتل
بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء
بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها والمثل او المساوي والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه
بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه
وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشرذمة من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز
انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله من قرأ القرآن فله بكل
حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد
عن تلاوة ما يدل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع
الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ
تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي
ذلك الى الجهل القبيح وخلو القرآن عن الفايدة وفي نسخ التلاوة دون الحكم تشويش لان الاية
دليل على ثبوت الحكم فاذا رفعت يوهم زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انا يوهم بقاء
الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يدل دليل على نسخه اما اذا تقرر ثمة دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم
فايدة التلاوة لان في التلاوة فوايد اخر غير الحكم وهو حصول الثواب والتذكر وجواز الاستدلال بها
على حكم بعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء
مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التأبيد
يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز

اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة ملحظ بدليل على النسخ والجامع هو الحكم الدائم
الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد حاله
معينة لا ينسخ والشيء لا ينافيه شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتأبيد مساو للتنصيص على المامور
في كل وقت من الاوقات بخصوصه وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان
الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منعه
ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى
وابو الحسين البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قوله الشيء
الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع عن الاخبار
به او بالاخبار بنقيضه لولا انقضاء الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث
والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا
اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو الحدوث فيما اذا اريد به رفع حكم الخبر فانه وجوب الاخبار به او
ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله
على مفسدة كما حرم على الجنب والحايض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال
التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه
يكون كذبا وكذا لا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم بين بعد ان
المراد الف سنة الا خمسين عاما وقيل لكون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المراد به حكما
شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج الجماعة بان تطرق
النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ثم يقول ما اهلكهم
ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه

كما امتنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لكونهم في الشعر فاهلكهم
فقد اذا اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فلو اخبر ذلك بانه اهلكهم برفع ذلك الاهلاك
فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لان تخصيص الاشخاص
لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي بما ورد متأخرا عنه والخبر اما لحكم شرعي يتعلق به
او يتعلق به وجوبا او ندبا على الشارع فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا اما ان يكون
مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ في كل ذلك جايز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند
المعتزلة السادسة العلماء اوجب لكونه مصلحة فلما كانت مصلحة الازمنة لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين
والاحوال كان وجوبه دايما واستحال نسخه لان فيه تفويتا للكل المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله
تعالى وصفاته ولا يجوز نسخه وعند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه عن المصلحة الباعثة على ايجاده
ايجاده كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة **قال** البحث السابع
١٦٤ يجوز نسخ الكتاب بمثله **اقول** لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه
شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه
على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ له لو لا منحصرا في الكتاب
والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا لا يلتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل
ارتفاعه اعني الناسخ لا يخرج عن اقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها على ترتيبها فقال
آ نسخ الكتاب بمثله ان نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جايز
اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم ما ذكره في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز ب
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جايز ايضا عند الجمهور من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن
الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنع الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهرية

الاولون بان آيتي الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين
ولا الاهمال لهما لان المانع عن العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال
العمل بهما وانه محال والالغاء يجعل المتقدم خاصة وهو باطل لانه الغاء للعمل به فتعين
العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الخصم بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام
ولانه وصف المأتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير القرآن ان يكون خيرا من القرآن
او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال القائل ما آخذ منك من ثوب
آتك بخير منه او مثله فانه يقتضي الاتيان بثوب خير منه او مماثل له وجنس القرآن قرآن الثاني الآية
جعله مبينا للقرآن والنسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضده الثالث قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به
هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا آخر غير الناسخ بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا
به فيكون متأخرا عن النسخ الذي هو فعل الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي به هو الناسخ دار فان
قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلنا الاتيان متعد الى المأتي به لانه عبارة عن ايجاده
فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى وعن اسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه
ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا
انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم وعن الثاني كون البيان بالحكم الشرعي من السنة اعظم فوائدها
للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور ممنوع بكون المأتي

من

١٦٥

من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء اجزه بالنعيم
فيكون الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام ونحوه
التي من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي
هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول
سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان فيجوز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض
آخر منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا تبيين المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك
مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف
ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم فيجب حمله على التبليغ والاظهار فيكون شاملا لجميع القرآن
على ما تقدم وعن الثالث ان الآية انما تدل على انه ليس للرسول عليه السلام تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها
دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انه دال على ان له ذلك من حيث المفهوم
الرابع نسخ الكتاب بخبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالاقوى
منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بالعمل
بأخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه فمنع المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على
ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال علي رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت وفيه نظر لان ذلك انما هو مع وصف الراوي بما يدل على نقصه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي
لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه مورد الخبر بجواز انه
وهو بعيد كونه ... ولانه علل الرد بكون المخبر امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ولا
يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه آ انه يجوز تخصيص المتواتر

جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة

من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا النسخ قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لضرر مظنون
او لان فيه جمعا بين الدليلين ب ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب
تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل
لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بالنهي
عن ... الآحاد في نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله
عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة
فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون
فلا يكون مساويا له فضلا عن الرجحان فلا يتحقق بينهما التعارض وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه
الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فيتساويان
في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الآية الاولى فانه تعالى نفى وجدانه
فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يحدث فيما يوحى اليه
فيما بعد محرما غيرها والنفي لا يلزم منه عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحتها شرعا بل جاز
كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكم عقلي لا شرعي وح لا يكون
النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الآية الثانية فليست منسوخة بقوله لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نم انهم صلوا ونسخ القبلة
بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عليه السلام قد اسمعهم قولا يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى
اخبار جرت بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد
فيسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام بان القبلة قد تحولت

الرابع

١٦٦

البحث الرابع والخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت متواترة او بالآحاد وهو قول الاكثر
خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت
المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه
وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز ان يكون وجوب استقبال بيت
المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا خلاف
للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت
محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالآن
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر ج ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف
يكون ناسخا له الا ان الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكم سواء ... منافيا للسابق اولا د
جواز تأخير الصلاة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا اخر يوم الخندق وقد
اخر الصلاة حتى ... ثم نسخ ذلك الجواز بوجوب صلاة الخوف الدال عليها القرآن
العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز
فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان مبينا لها لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما مبينا للآخر
وانه دور والجواب ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا
الى البيان مع ان كلامنا معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض
الاحكام الشرعية ثبت اولا بالسنة ثم نسخه الله تعالى بآية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم
من ذلك كون كل منهما مبينا للآخر وايضا فانا قد قدمنا تعين حمل البيان على التبليغ والاظهار

والقياس فادت على انه نبي كما استدل اسند اليه المصنف من قول الآية المذكورة ولا يدل على كونه مسالة سنتوله
السنة فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في هذه الارسالة امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس الا
دون هذا الا عامكس انه مبني وهو ما قص وقد يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا والاحاد لكلان
قطعيان بيان وصفا فيجب العمل بالمتاخر منهما كما تقدم وقد يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها
لما ذكرناه ولانه واقع ويكون جايز اما الاول فلنقل انه المستقبل احاد وكتب النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه
التبليغ الاحكام وهاد المنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقول قوم في شارب الخمر فان شربها
رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها فلم يقتله وهما مسند لان احاد واما الثاني فظاهر
نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا واما نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد
وهو جايز عقلا ممتنع شرعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد. قال البحث الثامن
الاجماع. اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى
ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم قالوا لان
الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع بدونه
لانه سيد المؤمنين ومن وجد فهو لم يكن نقلا عنه ومع نقل لو تطرق النسخ الى
الاجماع لكان الناسخ له اما النص من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ليس بحجة لانه
ما يأتي والكل باطل اما الكتاب والسنة فلانهما لابد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة
تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون خلافهما منعقدا على خطأ
عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو محال لما يأتي واما الاجماع فلانه ان كان الثاني لا عن دليل
كان خطأ وهو محال وان كان عن دليل فلابد وان يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل
كان الاجماع الاول خطأ لانه ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان

على الاجماع الاول ومنافيا له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الامة
اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك
على احدهما فقد اجمعت على انه زال ذلك التخيير واما الثاني فلا نا نقول الاجماع الاول على تخيير العامي مشروط
ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم
المشروط عند عدم شرطه لا ان الاجماع الثاني رفعه ولئن سلمنا ان يقول الامة توقف حجية الاجماع
على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فان الرسول عليه السلام اخبر ان امته لا تجتمع على الخطأ ولا على ضلالة وفي بتحقيق
الاجماع من دون ان يراجع قول صلى الله عليه وسلم في احق اليهم لان لفظ الامة لا يساويهم وكونه مركونا
التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا لا كون
الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني
فيكون مرتفعا لان الزائل بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم
منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على العدم فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ
لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا
خلافا لعيسى بن ابان لنا انه لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان
خلاف النص خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ والثاني محال ايضا لما تقدم
من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا اما انه لا يكون منسوخا فلانه ليس
بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يبق الحكم في الفرع اعني جزء الحاصل كما
تحريم الضرب على تحريم التافيف واما الثاني فلان احدهما اذا كان ناسخا ومنسوخا عند اصحاب
شراح ومواقفه واما عند الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا فيجوز نسخه بالنص في حياة الرسول عليه السلام
وبعده بالاجماع لجواز رفعه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلف الامة

١٦٧

على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس والكون القياس ناسخا فلا يجوز
نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما مخصوصا ثم
نص الشارع على صورة خلاف الحكم في وصف باين يقتضي ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف
فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة البيت النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على
تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول
الرابعة انعقد اجماعا جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله فلا تقل لهما اف والدال بفحواه على تحريم
الضرب برفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس فيه مذاهب
المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نص الوصف منه حكم الاصل اذ الوصف منه قول ابن عمر وفلال
لها اف لعظام الوالدين حرمة تحريم افرادهما سابق ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما
لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة ولما قلناه
وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التفسير على التحريم وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما
اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد الحكمين رفع الآخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون
فحواه فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند
ارتفاع متبوعه قال البحث التاسع زيادة عبادة اه اقول لا منع في البحث عن احكام
الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسايل الاولى اتفق الاصوليون
على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه عبادة كانت تلك العبادة او غيرها
الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى
غير وسطى وقد قال الله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وعليهم الامر كون من
حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة

عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يجعل الاخيرة من كونها اخيرة وهو خلاف الاجماع لان الشارع
لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المحققة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ
ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلق لان ذلك الوصف يزول بزيادة
من غير زوال الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال
الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة
فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون
فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افاد
به الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة اوز كوة الغنم ان كانت سائمة فزيد
قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد
عليه تغييرا شديدا حتى لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب
وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه
المصنف طاب ثراه وهو انا ننظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة
على النص هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثباتها اي شيء اقل
ما يقتضي عدم الذي كان قبلها وثانيها ان هذه الزيادة هل يسمى نسخا والحق انا الذي
يزول بها ان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم ذلك الازالة نسخا وان كان
ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انا ان كان المزيل حكم العقل جاز
الا ان منع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس
ليس بحجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث

١٦٨

الزيادة حكما شرعيا وكانت الزيادة نسخا وان كان صح مرادهم منه ثبت

هو نسخ وان كان الزايد حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا للحكم المزيد عليه جاز والا فلا وهذا يتعلق بالاصول وتفرع على ذلك مسايل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على حد القاذف ثمانين في القذف ليس نسخا لانها اما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو لم يتعرض لها والعام لا يدل على الخاص وكذلك الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا فيجوز اثباته بخبر الواحد مع المنع من ذلك بانه وان لم تكن الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه رفع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الخمس صلاة سادسة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان منوطا على اداء الخمس بل منع ان يتوقف على اداء الجميع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رفعه لانا لو قال الثمانون كمال الحد او رد الشهادة معلق عليها خاصة كانت الزيادة نسخا ولا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة الامور بعتقها مطلق في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد كما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب حمل على اجزائه على الاطلاق وامتنع التقييد والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد نسخا بعيد ذلك الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فايجاب قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لانه بكل الايجاب

وما رفع نفي ما ... على اداء الجميع وفيه نظر فانه توقف على اداء الخمس ...

راعنه

الثالث

واعلم لحظ الاطلاق الثابتة بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الشرع علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيام مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه فلا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل يستلزم المنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يقتضي ذلك وايضا فان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها بسبب التخيير بينها وبين خصوصية الآخر بانها لا اثم بالترك من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول فلا يكون نسخا الرابعة لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لتخيير الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما رفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الآية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلاة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما الاجزائها وهو باطل لانهما يجزيان اذا علمنا انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزايدة والآن لا يجزيان الا مع ضم الركعة الزايدة اليهما وذلك الوجوب انما رفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا ثم انما

ويمكن ان يقال بيتن التغيير قطعا ١٢

عيره

وفيه نظر فانه اذا اتى بفعل آخر حكم ... اي بالبدل لا يقولون انه ترك الفعل الاول كما في تجويز الوجوب التخييري ١٢

١٦٩

يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزيادة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان هو ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي وكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابع زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا الاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون رافعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة رفع كون الطهارة مع المزيد عليه رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامن قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فالنهي عن الصوم الى ثلث الليل مثلا رفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه الا خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل فتلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسع لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان ذلك مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الآخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يفيد كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط فيكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط آخر بدله فيكون نسخا والفرق ح متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة

واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب دون الثاني قال البحث العاشر انه امور اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة ليس نسخا لذلك المنقوص منه ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة فليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري والكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصطاب ثراه فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كالنقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه تغيير للمنقوص واما اللاحق فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الثلاث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلاثا آتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين مع ان الخلاف في بعضها وتبرع بما ذكر فمن صلى الصبح ركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز ولم يجر مجرى وجودها بعدها فجعل الصلوة منسوخة ثم نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية ثم نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه

نسخا

١٧٠

لو اوقعها متوجها الى كل الجهة لم يكن بجزيه ولو فرض ان جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه الى ما كان عليه اولا والاجزاء بها انما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وقد ما تقدم واختار المعرطاب ثراه في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المنفي للكل ان كان نافيا والالجز بيعا فحروج احدهما لا بعض نسخ الافرى كما دله التخصيص واحتج عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نافيا للوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ثم والاخر وجوبها الى امر جديد هو خلاف الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس كعدم وجود مانع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها **قال** النجب الى ويشترط في

اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يعبر بلفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ او نسخ كذا بكذا او بالتنافي مع علم المتاخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكون نافيا فقبل قوله الآن خفف الله عنكم فان التخفيف نفي الثقل او متضمنا كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر لكون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما بزمان معلوم التاخر كقوله هذا في غزاة بدر وهذا في غزاة احد او نزلت هذه الآية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك

فاينه

فاينكر في باب التراجيحات ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي في هذا الخبر متاخر ذلك قيل فيل قولهم ان خبر انما الماء من الماء منسوخ كما في قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ لعله ذكر مستندا الى اجتهاده وبحيث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا بسواد ابهم كلامه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال تخصيصه اسنادا وهو في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان اتهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا آخر جزء الاول من شرح التهذيب

والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

تمت على يدي العبد المحتاج الى الله الغني

محمد ابن مفضل الحسيني في المدرسة

المعين الواقع ببلدة كاشان

١٧١

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله

قال قدس الله روحه المقصد السابع في الاجماع اه **اقول** الكلام في ماهيته وفي جهته

وماهيته في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال من لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمع اجماعا كذا اذا صار ذا جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المعر طاب ثراه بما ذكره محمد الرازي في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وبالاضافة الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وبقيد كونهم من امة محمد يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى ويتوقف اهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية لا اجماع المكلفين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما انه منقوض عكسا فلانه قالوا ان لا يكون معلوما بالقرينة يمنع اتفاق الخلق عليه كما يمنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بانا نمنع الاتفاق في ذلك انما هو لعدم الداعي

الصواب ان يقول لم يكن في نفس الحكم الا انه لكن

وهو

وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلعم واكون سلموا امكان وقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي لا مطلع له لانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة المجتهدين ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر ويتعذر حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الا الاتفاق تبيعي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام واما على طريق اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة يقول لا يدخل في اخباره فيتحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله وهو حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه توعد على مشاقة الرسول وعلى اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك وحيث تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن ما سوى الاتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وسواء ان لا يكون اتباع

١٧٢

بل قوله

المشاقة المخالفة

فنقول

فهو اتباع غير الائمة المجتهد كان اماما واجبا او جائزا لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل وانما
رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا لاستحال اجماعهم على الخطاء وهو غير تام اذ العدالة لا توجب
العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوجب امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر
لان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا آمرين بالمنكر ناهين
عنه وهو غير تام اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف جعلهم فاعلين به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم
منه كيف وقد قال اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار
عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة الرسول عليه السلام
ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وهذا وان
لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة رءوه ولا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر
يجب المعنى يفيد العلم على ما يأتي الى غير ذلك من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني
وغيره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة
فان كان الاول فالاجماع كاشف عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة
فيكون خطاء فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لان ابا امارات التي يتبعه قاطعة بالمنع
من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع عن المخالفة
لما اتفقوا على ذلك وقد ينقل المنقول عنهم ذلك الى دلالة قاطعة تمنع من المخالفة

لا سبيل لذلك

لاحتمال ان لا يتبع شيئا منهما واذنه دليل وكذا لعكس كذلك **قال** ويشكل الاول
اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول
فلان الآية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل انما دلت عليه بشرط تبين الهدى
لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة
فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى
ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك
الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط
اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن يحتمل متابعة كل ما كان
غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول حرام لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد ولا
يفيد العموم وتعديته بسلبه يبطل الاستدلال على الدعوى لان معنى الآية ح ان كان اتبع كل ما كان
مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض
ما غاير سبيل المؤمنين مستحق للعقاب والثاني مسلم لكن لا يوجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير
سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير
بعض سبيل المؤمنين وهو باب صار واصون مؤمنين فان الذي يجانبه هو الكفر بالله ورسوله
ويتعين حمل الآية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم
منه النهي عن متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك
فلا مدخل له في الصلاح ولان الآية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان النهي هنا عن المتابعة
في الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل عليه المرور والحركة وهو
غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غير فيبقى الآية مجملة

ثم قال بعض الحاذقين يكفي ما هو
بالعلم الواقعي ...

والقياس فانه لا يمكن حمل السبيل على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز وكلما
لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى للتجوز لمناسبة بينهما وهو اشتراكهما في كون كل منهما مفضيا الى
المقصود فيكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون
الاجماع حجة سلمنا لكن الآية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المؤمنين
وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم فالمتبع لسبيلهم يكون آخذا للحكم من دليله لا من الاجماع
سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو
لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة وهي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة
بحيث يقتضي وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح
كان وجوب اتباعهم فيه متناقضا لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب بقيت مطلقة وهو ينافي العموم
وقال السيد المرتضى قدس سره هذه الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين
علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم
فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق **قال** والثاني **اقول** لما فرغ من الاشكالات
الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على الوجوه الباقية اما على الوجه الثاني فلان
ظاهر الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يحمل المراد
بالوسط غير العدل فيسقط دلالته على المدعى او ان المراد بالامة البعض وحمله
على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة
لا تقع فيها الصغاير وقد تجوز وقوع الصغائر منهم وهو خطاء فيتحقق جواز اجماعهم
على الخطاء ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما تكون في الآخرة فيكون اعتبار
العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة

كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل
واحد من الامة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو
المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم يعني كونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان
المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الآحاد
وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي
مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد
منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتاج الى
بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت
ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لاحتمل النقض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا فيكون
المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا لانه منع قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطاء كيف وجمهور المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون
على الطعن في الاسلام وهو اعظم الخطاء وهم اضعاف المسلمين فاعلم ان المصنف طاب ثراه
جعل هذا البحث في تحقيق الاجماع ومباحث الاول ماهيته وكونه حجة وقولوا البحث
على قوله ويشكل الاول الى قوله ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما يرد على الخامس بشيء من الاشكال
لظهور ضعفه **قال** المبحث الثاني **اقول** كل مسئلة اختلف على موضوعها كلما يحكم فيها
اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فههنا
احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلف الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب
الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون
بالاقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك

مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم علي طاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قايلا باحد
ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الي قسمين كل منهما قايل بواحد من القولين
فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول الحادث
ايضا فانه لو كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولي بالبطلان وايضا
يلزم اجماع الامة علي الخطا وهو ايضا باطل وثالث الثالث واما الجمهور فاختلفوا
في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال الاخرون
ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز فمثال الاول الجد مع الاخ قال
بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال الاخرون بمشاركة الاخ اياه فالقول
باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث
ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج النصف وللام ثلث الكل
ايضا وللاب الباقي وقال الاخرون للزوج النصف وللام ثلث الباقي وللاب الباقي
ومن جعل لها ثلث الكل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج
جعل لها مع الزوجة فالقول باعطايها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة
قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه وكان جايزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت
علي القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع علي التخيير
واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار
وهي ضعيفة فان اجماعهم علي ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد اخر فعلي تقدير ظهور ذلك القول الثالث ينتفي ذلك الاجماع لارتفاع
شرطه واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه خلاف

ميراث

لما بها التخيير ... بانه لا ... [illegible]

ان بينوا انه لم يفصلوا علي عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في
شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع
وهذا هو الذي يبتني علي الاقسام ثلاثة احدها ان يتفق اهل المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول
بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا يفصل البعض بحكم معين
فيهما وعلي هذا اذا ثبت الحكم لاحدي المسئلتين يثبت للاخري والا لزم خرق ما اجمعوا عليه من عدم
الفصل وان لم ينصوا علي عدم الفصل لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما
مثل ذلك عدم جواز الفصل علي عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصلوا بينهما بل الجميع
كل منهم ورث احديهما ورث الاخري وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهو كونهما من جنس
تحت اولي الارحام الذين عناهم الله بقوله واولوا الارحام بعضهم اولي ببعض في كتاب الله
وان لم يتحد طريق الحكم كما في مسئلة النهي من شرب النبيذ مع بيع الغايب واباحتهما عند الحنفية
فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغايب عملا بالاصل
السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في
تحريم النبيذ مثلا لدليل اتبعه في كل حكم وان اعتقد الدليل عليه والثاني باطل وفاقا
فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه
او يخالفه فان كان الاول وجب علي موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان
الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف التقدير وهو باطل علي الكلف المجتهدين فيهما
واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز
مطلقا سواء نصوا علي عدم الفصل او لم ينصوا والا يجوز ايضا في القسم بغير الفصل
والقسم الثاني منع الفرق بينهما علي قولنا وان لم ينصوا علي عدم الفصل لان المعصوم قايل

فان من وافق الشافعي مثلا في مسئلة لا يجب عليه موافقته في جميع المسايل وكذا غيره من الايمة

شرح منهاج

١٧٥

ثم قال ... الفصل ... [illegible]

باحد الجمعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا علي
عدم الجواز لكونهم متوقفين فيهما قايلين بحكم احد المسئلتين دون الاخري وقول المفصل
طايفة من قوله بجواز الحد فيها للمستدل علي رفع ما اجمعوا عليه لانه ليس مشتمل علي ذلك
البحث الثالث ان اقوال في هذا البحث مسئلتان الاولي اذا اختلفت الامة علي قولين
فهل يجوز لمن بعدهم الاتفاق علي احد ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا
الاتباع ام لا فالاكثرون علي جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر
لان المعصوم قايل باحد ذينك القولين فمصير الباقين الي قوله واجب ويكون اجماعا
حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة
اختلفوا عند وفاة الرسول صلعم في موضع دفنه ثم اتفقوا علي قول امير المؤمنين عليه السلام في
في موضع قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا في وجوب الغسل من الختان الختانين ثم اتفقوا
علي وجوبه وكذا في بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون علي منعه وفي قتال مانعي الزكوة
ثم اتفقوا علي جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان
الطايفتين جميعا اجمعوا علي جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده
اليه فلو اجمعوا علي احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول
وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع علي الخطا وانه محال والجواب ان الاجماع
علي جواز الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق علي احدهما او علي غيرهما من بعدهم
من يجوزه فاذا حصل ذلك الشرط ذلك الاجماع غير دليل لزوال الشرط وهو الاتفاق
منه الاجماع علي التخيير كيف وكل واحدة من الطايفتين يوجب الاخذ بقولها
ويمنع ان الاخري علي الخطا الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول علي القولين

اوضح

التفاسير

مهل

فهل يجوز ان يجمع من بعدهم علي احد ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل
والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره الامدي والمعتزلة واكثر اصحاب
الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني لو كان مع عدم امتناع مصير المجتهدين
الي ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعادة لا تحيله
وحينئذ يكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالي فان تنازعتم في شيء فردوه
الي الله والرسول اوجب الرد الي الكتاب عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في
الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم ب اختلاف اهل العصر الاول في القولين يتضمن الاتفاق علي
جواز الاخذ باي منهما فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني علي احدهما لزم تدافع الاجماعين وانه
محال ج لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدي الطايفتين حجة عند موت الاخري
والثاني باطل لان الموت لا يصير الميت حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع
العصر الثاني حجة كونه كل المؤمنين د وهو ثابت هنا ه لو تحقق اجماع العصر الثاني لكان اما لدليل
فيكون خطا او لدليل وهو تحقيق والاول باطل واهل العصر الاول و اهل العصر الاول لما اختلفوا
علي القولين لم يكن القطع بالحكم الموزون ووقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون الحق
به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القايلين به من اهل العصر الاول قاطعين
به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الي الله تعالي والرسول هو التنازع والتقدير انه
زال وزوال الشرط يوجب ارتفاع المشروط علي ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الي الله
والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع
علي التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمعترض طالب رد ما لم يرتض
بهذا الجواب وقال ان ذلك يتجه في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع

١٧٦

عن م

الوحداني مشروطا بعدم ظهور وجه العذر المنافي لو خفاء الظهور ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك
الاجماع لزوال شرطه فان قلت هنا وان كان جايزا عقلا الا انه غير جايز من حيث وقوع
الاجماع على اشعار كثير من الاجماع الوحداني به قلت اجماعهم على اشعار الاكثر الاجماع كونه
مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطايفتين على التخيير وذلك لان
كل طايفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما العدم
وعن الثالث اما بتناول احدى الطايفتين وبقاء الاخرى حينيذ قول الباقين الجميع لاندراجهم
تحت ادلة الاجماع فالموت لذلك كاشف عن حجية قول الطايفة الباقية لا انه منشا لذلك فان قلت
يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطيين صوابا قلت لانه يجوز موت المصيبين باجمعهم
قبل مصير بعض المخطيين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لدليل جايز خفاؤه عن بعض اهل
العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا
جايز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق
فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال البحث الرابع اذا مات احد اقول قد اختلف بعد البحث
بعد بيان الاول انه انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف الاخر
ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما في لنا
فظاهر لوجود المعصوم في القسم الحي واما في قول الجمهور فلان القسم الثاني كل
المومنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذا لو اذكر احدهما كان قول الباقي
هو الحجة اما عندنا فلانا نستفيد الكون المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما راي الجمهور
فلان القسم الثاني صار كل المومنين فيما ولا دلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر
كان اجماعا ايضا لما تقدم البحث الخامس هل يجوز تعاكس الطايفتين الليس انقسم جميع المومنين

ايضا

ايضا في القول في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى منهما بقول الثانية والثانية بقول الاولى مثله احتمالا
وسقوطه لان المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم واما
الجمهور فيجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المومنين وهو غير تام منه وتردد بعضهم
في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن اجازه جوزه
التعاكس في القول ومن منعه منعه البحث الثالث انقراض اهل العصر ليس شرطا في كونه
اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود
في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم
كل المومنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان
انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن ١٧٧
الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون ح ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فيجوز
ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض
التابعون حتى تجدد من تابعي التابعين مجتهدون فلا يتحقق اجماع التابعين وهو في الغنم
وبهم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل
والتحقيق عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر اجتهاده
قول الاحياء خاصة والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف
فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابع
الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من اصحابنا والحنفية والحنابلة
ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا انه ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا
دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فانه مما جاز التمسك بمظنونه كما يتمسك

[illegible]

عليه وجماعة على الشيء بجامع تعين دفع الضرر المظنون قال البحث الخامس قول البعض اه اقول
هذا البحث مشتمل على مسايل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث السابق مشتملا على مسايل
مشتركة في انها اجماع واوجب عند الاولى انه اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا
ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا وحجة ام لا قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض
العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول فتيا حاكم لم
يكن اجماعا ولا حجة والا كان والحق انه يكون اجماعا وحجة والحق ان قول القائل ان كان معصوما كان
حجة والا فلا اما الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره
ومع الاحتمال لا يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون
لعدم اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد وادى اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت من
الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل له نوع من اظهار
مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة
ويعتقد عدم تاثير الانكار او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فسقط عنه لانه من
الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول صحيح لكنه من الصغاير ومرتكبها مكفرة فلا
الانكار على فاعله واما الثاني فلان السكوت عن الانكار اعم من الموافقة على الحكم الذي
لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص وفي هذا نظر
احتج الاول بان الساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا انكروا
في المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه فاذا لم يكن هناك
خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول
المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة

بذلك

[illegible]

بذلك وايضا فاللازم من حجية ما يقوم بسكوتهم تسليمه انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر
ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر
يحتجون بالقول اذا انتشر ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان يحضر مجالس الحكام فيخبرهم بحكمون بما يخالف
مذهبهم ولا ينكر عليهم واما اذا لم يكن من الحكام فلا بد وان يكون ذلك ولا من سكت الا
للرضا فيكون ح اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا
اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القايل معصوما
لاحتمال ذهول المجتهد عنه ولا يكون له قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم
عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا للآية او حديث
فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر الحق ثم اما الدليل فكذلك لان المجتهدين في ١٧٨
كل عصر يذكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل بها قبل ولم ينكر وكان
اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن
معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل عصر يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم
فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول او العفو انما ابطاله فانه لا يجوز
لاستلزامه تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم
حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول وهو محال لوجوب الاجماع
عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى
ولا يقال انه يجوز ان يكون قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد
المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه قال البحث السادس اجماع العترة ح
اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه

المنتشر والعمل به اذا انتشر لم يخالف والجواب المنع

قوله لم يعرف له مخالف

ثم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون
منتفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب
والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفس
حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول
عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاجمال لهم تعظيما لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله
اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره
وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم لان
النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الآية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم السلام وقال اللهم
هولاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك على خير ولان لفظ انما
للحصر على ما تقدم وظاهر الآية يدل على انه تعالى ما اراد ان يذهب الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس
مراد الا انه يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازها وهو زوال الرجس
لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس بيان
عن العصمة فهذه الآية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام فحمل الآية على غيرهم خرق الاجماع والخطا في الحكم رجس فيكون منفيا
عنهم عليهم السلام ... الخبر المتواتر في قوله ... اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك
بالذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليست حجة قوله موقوفة على انضمام الكتاب اليه
كما هو عكسه ولانه لو كان ذلك لكان ... لانه من ... فلذلك ... لم ...
المطلوب في اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة عن الوحي ...

تقبيلا والنبي ... منهم ... هذا والاتفاق ... ومجاوره
... فهم ... احوالهم واحوالهم ويواجههم بالخطاب على وجه الاقتصاص
في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره ... حطاوله
فيها واعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما بعدها ... معهن
والثاني فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثالث انه
خبر واحد والامامية ما ... حجية وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن في الظاهر معظم اوقاته
والجواب عن الاول انه حمل على الزوجات بالاجماع وجوه احدها انه لما يجب ان يقول عنكن
ويطهركن كما قال ومن ... بيوتكن ولا تبرجن وثانيها انه ... الكساء على امير المومنين و
فاطمة والحسن والحسين ... ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى ... و ذكر
وقال ... على خير وثالثها ان المراد بالآية ... كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان في الرجس ممن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم الكل
المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام
في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب او للعهد والثاني ذكر الرجس اما فيجب انه للتعريف الماهية
والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم
وجود الكل بدون جزئه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر ... الامة
على نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل
البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول عليه السلام على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يكون احرص على تكميل ذريته
واولاده على ازواجه والغالب في حرص الزوجات على ... وملازمته ... الحيض

بعض ... الكتاب ... ونحو ... الالبس بخلاف اهل البيت ... وحصر ... ملازمة الرسول ... اياهم
للعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المومنين علي
رسول الله الف باب من العلم فانفتح من كل باب الف باب قال النبي الرابع اجماع اهل
اكثر المالكية على ان اجماع اهل المدينة حجة ... اهل المدينة ... خلافا لاكثر الناس لنا انهم بعض
المومنين ... الامة فلا يكون قولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المومنين ولفظ الامة وبعض
المومنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ... احتج اهل ... كون اجماعهم حجة ... معارض
الاول انهم لو كان المعصوم منهم او كل المومنين المجتهدين كان اجماعهم حجة لا باعتبار كونهم اهل
المدينة والا لما كان اجماعهم ... في غير ما حجة وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله ان
المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من
صحة الخبر المذكور ... ولكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات
... لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال انه يكون مختصا بزمانه ويكون المراد بالخبث الكفار ...
من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء خبثا ... قول المجتهد بل المجتهد
... لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على اشتمالها ... لكن الخبر ... الظاهر
انها للامة من المعلوم ... من المنافقين والعصاة واهل الشرك ... الى
الصحابة
انه ... والحق ان الخبر انما ... في مدح المدينة والترغيب في
البقاء فيها ... البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو
حجة عندنا لان امير المومنين عليه السلام فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطاء الى اجماعهم واما
الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن ... في ... ازم من الحنفية
ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام ... اموال ... جعلت
... لانه حجة ... ابو بكر الرازي

فتواه
في بيت المال بالمعتقد عليهم وقيل المعتقد ... وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق ...
منقول عن احمد بن حنبل واحتج عليه ... قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
اما اجماع الشيخين الثلاثة اعني ابو بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين ...
فكذلك لا ... الاجماع ... اذ الاكمل ... المعصوم ... واحد من الثلاثة المذكورين ...
اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المومنين وبعض الامة
فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ...
و ... الاولون بمنع صحة الخبر ... العوام المقلدين ... الخطاب ...
بالمعارضة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة ...
... الاجتهاد ... والاكثرون على خلافه احتج
الاولون بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم مثل الارض ذهبا
لم يبلغ مد احدهم ... الاهتداء ... بالاقتداء باحدهم ... الجميع اولى والجواب
ان الخبر ان صح ... فضلهم وعلو منزلتهم ... بمعاصرته عليه السلام ... اجماعهم
حجة ولجواز كون ... الخطاب ... المجتهدين ... تقليد ...
من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره ... الاهتداء ... للاقتداء باحدهم
... فيهم ... الاكثرون ... الى قوله ...
ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روى ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد بن
جبير لانه اعلم بها ... انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال اسألوا مولانا الحسن فانه سمع
وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد ...
ان ... فقال ... عليه وغير ذلك واما الثاني ... وفيه نظر ... حجة

التابعين لنا

اجماع الصحابة لا يلزم لبطلان قول التابعين مطلقا بل الحق المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في
هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انه اجتهد ووافق تلك المسائل
سلمنا لكن لا نم رجوع جميع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا
معصومين فجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسن من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا
عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لهم باطلا
قال المبحث الثامن الاجماع اه اقول في هذا المبحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة
المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم
في المخطئين والا لما كان حجة فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ الحجة عندنا
انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين لكان حجة ولكان باعراه من الاقوال
المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا الاجماع انما يكون من مخالفة موجب لكونه ومخرجه عن الايمان اولا
فان كان الاول لم ينعقد بدون الاجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين فيتناولهم ادلة الاجماع
لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كونهم لا يكون اجماعنا حجة دليلا يتوقف على الكفار المؤمنين
فيبقى دورا انما لم يكونهم ولو استفيد كونهم في المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني انعقد الاجماع
من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ المعلوم انه لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع
فلا يكون حجة والحق انه يجب ان ينعقد عن خطا كل واحد من مسلمي الامة في سبيله ابتداءهم وكان
اجماع من عداهم حجة والمسئلة الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي
وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان
لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود

مع بياض

لنقل لهم

مع بياض اسنانه والظفر ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد او الاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا
ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول انا نمنع صدق المؤمنين
والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض لزم
الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه
كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين
فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وحكما كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والا سنه وعن الثاني انه ذلك
غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين وانحصارهم وضبطهم قال المبحث التاسع لا يجوز اه
١٨١ اقول اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن
التبخيت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع
احتج الخصم ثانيا في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفق عليه الحكم انه لو قدم
لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه ثم وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل ولا امارة فهو المتنازع
فيه فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع
الاجماع على هذا الوجه ام لا احتج الاخرون بانه لو انعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك
الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة قد وقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول المنع من عدم فايدته فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته
الاجماع مع وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء
فايدته انتفاؤه ولانه قد يقع اتفاقا وانما كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع نقل المجمعين اليه

وعن الثاني بمنع الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة
لم على ذلك بل غايته انه لم ينقل الينا اصل الدليل والامارة عليهما اكتفاء بالاجماع فلا يجب نقلها فان عدم نقلها
الينا لا يدل على عدمها لجواز تحققها والاكتفاء بنقلها بالاجماع بدليلها او تحقق نقلها الى غيرنا وعدم علمنا
بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا ينعقد الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن الامارة
من قياس او اجتهاد فمنعه الامامية وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان
الاجماع عندهم لا يعتبر الا لقول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود ومن وافقه فاحتجوا
على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعها
في الوقت الواحد على اكل واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب انه انما جاز الامارة
ان تكون جلية فيجمع الامة عليها مع ان ذلك منقوض باتفاق اه منع على مذهب الشافعي وابي حنيفة
عن احد مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان على وفق خبر دل
على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل غيره
بحمل الطلق بذلك بحيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فيجب
قال المبحث العاشر اه اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة جميعها من عهد الرسول الى يوم القيامة
لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال انما كان قبل يوم القيامة
لا يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجتهدين في بعض الاعصار لجواز تجدد اخرين بعد المجتهدين
بعد ذلك الى انقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا ثمرة في الاجماع حينئذ
يقول الكتاب والاجماع عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له
سواء كان اهل عصره او كانوا واما الجمهور فلان الاية التي دلت على وجوب اتباع المؤمنين
وسائر الادلة الدالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة يجب حرف شرعا الذين جعلوا دين

البنى

النبي صلى الله عليه حيث قال اللهم اغفر لامتي لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة اما العوام من المؤمنين
امتي الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة
الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام منهم وقال الباقون لا لان
قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين
المخالفين لهم خطاء لزم تخطية كل الامة في سبيل واحد وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء
العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيما يفتيه بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في
عدم اصابتهم الحكم الذي هو الحكم فيها لخلافه وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث
واحد خاصة ٣ ويجوز ان المصيب من المجتهدين المختلفين واختلافهم يمنع من تحقق الاجماع ويلزم تخطية كل الامة
في سبيل واحدة من جهة واحدة اذا ثبت هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم
يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة
باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء
عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ
١٨٢ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا
عن استنباط الاحكام من ماخذها واقتفى دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون
قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل
الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية
من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره
من المجتهدين قال المبحث الحادي عشر اه اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر
الا عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قلوا او كثروا واما الجمهور فلان

فلا نداول الاجماع يتناول المومنين والامة وانهم لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون والعياذ بالله
الى الثلاثة او الاثنين لصدق عليهم المومنون والامة فيكون قولهم حجة عند البعض فاما الو
الخمر واني واحد هل يكون اجماعا فهو حجة قال بعضهم لان اسم الامة قد يطلق على الواحد
لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال آخرون لالان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد
وبل الشرط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه
والكروه الباقون وهو الحق اما عندنا فلان الحجة قول المعصوم وهو موجود في كل زمان
التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المومنين فيجب اتباعه على ما يقتضي
آية المشاقة واحتج المخالف بوجوه آ ادلة الاجماع انما تناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون
اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت
للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله
ويتبع غير سبيل المومنين لانه متى لم يوجد المومنين لم يتناول الآية الامن كان مومنا حال النزول
وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلا اصالة عدم حجية اجماعهم الا بعد هذه الادلة
ب الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم وهو ممكن وهو
يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لكثرتهم وتفرقهم في الآفاق ج اجماع من بعد
الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول
باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا الى اجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو
كان لما خفي عن الصحابة ولو كانوا عالمين به لرووه ولم يجز ذلك علينا د العلماء
اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمع على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون على
اجماعهم حجة فوجب ان يكون حجة للاجتهاد فيما اتفق الاجماعان وانه محال والجواب
محال

عن الاول

عن آ انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الآيات المذكورة ان
لا يكون اجماع الباقين حجة وانهم موافقون على بطلانه واخبارا فان كثيرا من معتبري الصحابة الذين كانوا
مات قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يعتبر الا بعده كما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن ب ان
ما ذكرتموه ينافي ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن ج
بالمنع عن الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاص
وقوع الواقعة ... بحيث لا يتهم وتفحصهم عن الدليل وطلبهم به باعتبار عمل بعض الاحرى من الصحابة
له وعن د ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه
قال البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه الى آخره اقول هذا ضابط
ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كلما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع
مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مريدا ارسل الرسل وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لان كون الاجماع حجة
انما استفيد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم اما حكاية كلام الله تعالى واخباره بكونه كلام الله تعالى كالآيات
المتقدم ذكرها او لا مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف
على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجز عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته
وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او شيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن النظر قاضيا بثبوته
ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته
وارساله الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض
ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام ومثل الاجماع حجة
في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص قال

١٨٣

قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان غيره سبيل
المومنين محرم اتباعه للآية وقال آخرون لا لان مخالفة الامة لا يكون اعظم من حال الرسول عليه السلام
مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقيق امره وتاكيد طلبه الا انه فيه جعل
تجويز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الآخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل
لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما
عندنا فلان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه الخطاء اصلا اما الجمهور فالاكثر منهم على منعه
لان خطاهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجتمعين على الخطاء وهو قولهم تعض
الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة
المذكورة لا على بعضها والخطاء في واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة
المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد
والآخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على
نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه محال اما اتفاق الامة على
الكفر فمحال عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم
لخروجهم بالكفر عن كونهم مومنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم والعصمة انما ثبتت للامة وللمومنين
ومنعه آخرون لان ما اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجاب
اتباع سبيل المومنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم

وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المومنين فيتحقق اتباعهم
في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المومنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع والتكليف
تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به ابدا بعدم تكليفهم به مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام الصوم بشلاء او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا
او تخييليا فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان خطاء كانوا
مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب
اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس
كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان متعارفا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطاء وهو الجهل المركب قال البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه الى آخره اقول
اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة
للعلم فلا تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غاية افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا
اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب
على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع حجة ويعترف به ومن المعلوم خلاف ذلك
وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس
ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي
هذا التمثيل نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس
طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة
الى كل المجتهدين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم
فوجب اتباعه للآية وانكره الظاهرية لا لاتفاق على جواز العقل الخلاف ما اقتضاه الاجتهاد

١٨٤

وعند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق
الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يتحول الاجماع على الجواز لزوال شرطه
وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع من الاجتهاد لان قول
المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وقد يجوز انعقاد الاجماع عقيب
اجماع آخر حتى لو قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة بعد قول اشترط
ان لا يطرا عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع في كل الاعصار اتفاقا وقوع هذا الجايز قال
الباجون اما احتجاجنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع
واما الجمهور فلانه يستلزم تخطئة احد الاجماعين وهو محال لما علم من الادلة وقول ابي
عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل
الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه   المقصد الثاني
في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا احكمت النسبة بامر
على آخر ايجابا او سلبا   الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو
يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النسبة بامر على آخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا
مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلايل والاحوال
اذا كانت بحيث يفهم معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول
الآخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء
نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا
لتبادره الى الذهن عند الاطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبر فلان او اخبرت
فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى القرينة ومنه

واهله

لان اهل الاجماع لما تعقبوا
على ان كلما اجمعوا عليه
فاتباعه واجب صح
خطا صح

والصحيح

سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بقول الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه آيات
الحاجة وقيل بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض
لما تقدم واما الثاني في الكلام الباقي في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال
اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر ايجابا
او سلبا وكان ذلك امرا معلوما لا مركوزا في الفطرة للمحقق باختلاف الاوقات والازمان
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسية
كالالم واللذة والطلب وغير ذلك ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى التعريف
بعد اذ كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المحققون ايده الله وان كان
185 عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا
القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض
لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة
عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر
صدقا او كذبا فنذكر في تعريف التركيب الخبري ليمتاز عما عداه من انواع
الكلام المركب كالاستفهام كونه الامر والنهي وغير ذلك كقول القايل زيد عندك وبعقد
الاستفهام او يقول أأنت قلت كذا ويريد انك قلت كذا او ذلك انما هو على سبيل
التنبيه لما هو معلوم الماهية ليميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء
اعني الصدق والكذب والتكذيب والتصديق على انها معرفات لماهية
الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف
واما ثانيا فلاستلزامه الدور الحي اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب

مشتبه صح

هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه
فهي انواع لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها
فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار وهكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان
يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم
ورسم الشيء بالعوارض جايز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتها على
معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها
ثم ينتقل الذهن من الرسم الاولي منها الى معرفة الموصوف بالصدق والكذب لفظ الخبر
والموصوف لها معناه فلا دور وقوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به
الحكم والنفي والامر والايجاب والسلب   البحث الثاني قال السيد الجليل
قال السيد المرتضى انه لابد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ
كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة
قد توجد ولا يكون خبرا اما الصدور ما نقيضها وقصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة
من الساهي والنايم والحاكي خبر غيره او من قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها
في الامر مثل قوله والمطلقات يتربصن وقوله ومن دخله كان آمنا وفي النهي مثلا فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت
افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه
لان الصيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من
الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون
غيره باقي الاقسام وذهب ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة حال

كونها

الخبر صح

كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بمجموع
الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك
البعض خبرا واستغني عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر
البحث الثالث اذا قلنا زيد قايم الخ   اذا قلنا زيد قايم مثلا كان مدلول
هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا بد
~~لا ثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا بد~~ ان لم يكن
القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان مدلوله ثبوت القيام لزيد في نفس
186 الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قايما ولامتنع دخول الكذب في مسمى الخبر
والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست
عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية فلا يلزم من تحقق الدليل
تحقق مدلوله كما لو وجدت ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم به لا يتحقق ثم يتحقق فيه
ان الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قايما في نفس الامر كان الخبر
صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة
حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو منهما لتردده بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ
فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية
عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته تعالى اما كذبا
واما خبرا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي كون اخباره
حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومعلوم ان الكذب لا يكون كذبا
ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار وعلى

وظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس جهنا لايق انه كاذب ولا يتحق بذلك ذما ولا انه
صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لايق انه صادق و
لا يتحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة
في الآية وهي اخبار حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين مطلق الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب الذي هو نقيض الصدق
لكونه اخص منه وهذا ظاهر فان الكاذب اعم من غير المطابق ان كان عامدا اعني قصد
لانه افترا وان كان لا عن قصد كان خطا واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار
والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدرت عنهم صورة الخبر فانه لا يكون
خبرا ولما اعتقد الكفار انه صدقه عن الحضرت الخبر الصادرة عنه في الكذب
وصورة الخبر منه غير خبر وهي الصادرة عنه حال الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب
في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا
ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا
مما وضع لفظ الكذب لما هو احق من معناه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع
لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ في قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على
مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يجعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فمن
العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي
ذم المخبر به والصدق لابد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو جاهل
بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير
انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا

في

معاير لمطلق الكذب

الكذب ط

صيغة نحو

في الاخبار بالايعلم مطابقته واللازم انما هو عليه لا على الجملة وقول الآخران ان محمدا ومسيلمة الكذاب
صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ ليس خبرا عنهما الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم
المطابقة ان كان خبرا واحدا والا فان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد عليه السلام ومسيلمة وهو
خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع
ايضا لان محمدا صلعم صادق فاذا ما وليس بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول
مجرى قولنا محمد عليه السلام صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس
في الثاني البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه الخ لما فرغ من البحث عن
ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى الصادق والكاذب في
نفس الامر قسمة حاصرة لمنع الجمع بينهما والخلو ولو قسمه اخرى باعتبار تعلق علمنا
بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب
ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق
الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون
العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون
ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء
المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة
العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس
مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع لما كان العلم
بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا
اذا تقرر هذا فنقول الصادق في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره

١٨٧

معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للمخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري
تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو خبر الله تعالى الايعلم الا من خبره كالخبر عن امره الملائكة
بالسجود لآدم عليه السلام وكذا اخبر رسول الله صلعم وخبر الامة المعصوم عن سلام الله عليهم وخبر كل الامة لما ثبت
في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار بسبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها
تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر معنى والمحتف بالقرائن مكتسب منهما
كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يحصل من العلم بعدم مطابقته
للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد
يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كل علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم
بالضرورة مثل قول القائل الكل اصغر من الجزء او الثلجة والنار ليست حارة او بارده
والثاني كل ما يعلم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب والاول
مثل ليس بحار فهو ليس بحار وان مدلول هذا القول ينافي كلما وحرارة المعلوم بالضرورة
لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه ينافي العكس نقيضه اللازم له ومنافاة
اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كل ما ليس بمحدث فليس بجسم ومن
هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من قال كذب قطعا انا كاذب فانه هذا القول كذب
قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد عرف صدقه فيها واخباره عنها بالكذب
يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر ما يعرض المخبر عنه لكونه
حكاية عنه كالعلم المتأخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تأخر الشيء عن نفسه وانه
محال وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون
بمعنى الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل ولذلك الخبر المنافي لدليل قاطع

لا يحتمل

ليس كلما

لا يحتمل التأويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمل لزم صدقه لجواز ان
يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل
التأويل على بعد فالعموم المخصص بكذا او انه قد حذف منه او زيد فيه بما يصح الكلام معه
الكلام من دون التأويل البعيد وتحقيق هذا ان ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان
اريد به القطعي كان ممنوعا لان العدم قبوله للتأويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب
ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا
البحث الخامس الكلام الخ الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما واما في الاصطلاح
فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس
للمتواتر والآحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في
الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو بشرط
افادة العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس
متواترا وان افاد العلم لان افادة العلم ليس بسبب الكثرة والباء في قولنا
بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا
قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه
فمسائل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن
السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يفيد الظن والبعض منهم يوافق
على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور
سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فانا كلما قد نجد

ومعه قوله كالعلم ان اريد الكل تري اي الكل البعيد ارسلك ما صح

١٨٨

من نعت العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عم مثل موسى وعيسى عم والملوك
الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء مثل بقراط وافلاطون ولا يكاد العلم بذلك يتغير عن
العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر لهذا مثل
فلا يستحق الكلام وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين بالبلاد حين التواتر يجوز
عليه الكذب منفردا فكذا عند اجتماعه يكون كذلك والا انقلب الجائز ممتنعا و
انه يوجب تجويز الكذب على الجميع فلا يكون حجة مفيدا للعلم والجواب انه هذا تشكيك
على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم
جوازه على الجميع فان حكم المجموع قد يخالف كثيرا ما يخالف افراده ولا يلزم انقلاب الجائز
ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه خبر المجموع
واحدهما غير الآخر والخبر ان فاما عرفت المتواتر بما افاد العلم فلا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا النابه الذي اقول اما افادة العلم اصلا فقال الكرم الله ذلك العلم
ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي
انه كسبي وتوقف السيد المرتضى رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا
لما حصل لمن لا يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة لحصوله للعوام والصبيان
القاصرين اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واحتج الخصم بان حصول هذا العلم
متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه
وان المخبر عنه امر محسوس لانه ليس فيه ولا يشتبه لكونه كذبا فعند تحقق هذه المقدمات
يتعين كونه صدقا والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات
لم يحصل العلم بقول المخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهذه

حجة

حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة
فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة
نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالخبر عنه بسبب ايجاد
موجب للعلم يتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها والتوقف على تحققها لان المقتضي
لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما يريد حصولها في نفس الامر لا في نفس
الامر فهو من باب الاستدلال من المعلول الى العلة البحث الرابع في شرائطه
من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر
العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامور الاول ان لا يكون عالما
بمدلول الخبر اضطرارا لكن لا خبر عما شاهده لانه لو افاده ذلك الخبر علما لكان اما بعين العلم
الحاصل او بمثله فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اذ لا تفاوت فيه
ضرورة بان العلم الضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر لمنع من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز ان يخالفه اياه في النوع وان ساواه في
في التعلق بالمعلوم ومن ثم استحال تعلق العلم الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر
حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله و
هذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رحمه الله وتابعه على ذلك محققوا الاصحاب
وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء
معجزات الرسول عليه السلام كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا والحجر
فخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين عم بالامامة وهو انها لو كانت متواترة

شاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون
الماضية والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة
التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية
والقرون الخالية للكل فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف معجزات الرسول عم والنص على امير المؤمنين عم
فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية ومفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا
لهم شبهات اورثت في اذهانهم نفي معتقد مدلول الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق لحصول
العلم للاولين دون الآخرين واما الثاني فامور آ ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب
ب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين ج ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اخبروا
عن الاخبار المعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم د استواء الطرفين والواسطة
في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت لانه لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك
بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى التي شاهدوا مدلول
الخبر والطبقة الاخيرة الناقلة من الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد
يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما
ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهد من طبقات
طبقة او اخرى بانه ح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق خبر المتواتر فان ما
نقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد
مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون لا لان كثرة الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة
ويتخلف اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم
افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاده خبر كل اربعة عدول صادقين

العلم

العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان المرجح
فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح
لزم الترجيح من غير مرجح واما بطلان التالي فلان القاضي لا يستغني عن طلب التزكية في شهود
الزنا لانه لو افاد خبرهم العلم بالزنا لكان يستغني عن تزكيتهم واللازم باطل بالاتفاق وتوقف
في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم القطع بما يدل على افادة العلم ولا على عدمها فوجب التوقف
واعتبر آخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف لا اقل من عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم به وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين فقال آخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل العلم باخبارهم اصحابهم بما يشاهدون من المعجزات وقال
آخرون ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بخبرهم
بما يرون من معجزات الرسول صلعم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد
قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم
بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما جرى مجراه
لم يمتنع افادة العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول صلعم
بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في
الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لما حصل العلم باخبار اهل ملة واحدة
ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين

لانه
فيه مع تحقق ما ذكره من الشرايط وكذا الاشتراط وجود المعصوم في المخبرين خلافا
الراوندي ليحقق العلم دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن
اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة عن
امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان
ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لا ان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دال عليه اما
تضمنا او التزاما كالوروي واحد انه حاتم اعطى واحد الف من الابل واخر انه اعطى
واحدا مائة من الخيل واخر انه وهب واخر انه اعطى العبد وهلم جرا فان كل واحد من
هذه الاخبار لم يكن دالا على سخاوة حاتم كان سخاوته متواترا الفصل الثاني
لما فرغ من مبحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق
والمعلومة الكذب بالاكتساب وذكر فيهما فصلين الاول في الاخبار المعلومة وهي
ثلاثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا
والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى
اما الصغرى فظاهرة بناء على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما
الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف رح وهو ان كلامه تعالى
قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات
ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على
وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان محل النزاع انما هو في
الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق
الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام

المسموع

المسموع كذلك سلمنا لكن لا نم ان الكلام النفسي ممتنع الكذب فيه والملازمة بين استحالة
الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فان الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وآله صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا
لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وقطعي لان
تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء
بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله منزه عن كل قبيح لما ثبت
في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب
اذ الاجماع على انه لا طريق للعلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز
ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل
على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون
افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديق
الثالث الخبر اذا علم صدقه قد يحتف بالقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو
مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق
بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به
صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه
وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد
العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات
كالاخبار عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له
سكتة والجواب انا ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقراين يستبان فيه انه لم يحصل

191

الكاذب واعلم ... مذهب الامامية ... مسائل الاصول

شروط افادة العلم فان كثرة الرواة واحوالها التي قد يختلف حصول مايعلم ان تلك القراين
الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير منضبطة بالعبارات بل الضابط فيها حصول
العلم عند تحققها كما قلناه في المتواتر قدس الله روحه الفصل الثاني لما ذكر الاخبار
المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب ويشملها امور واحد وهو ما نافى
مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده بالضرورة او بالاستدلال فالاول مثل قد يكون
حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا مثل قال للجايع
انت شبعان او لست بجايع او لمن علم شيئا انت جاهل به او بديهيا مثل الكل اعظم
من الجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان
صدق من الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واعتقادهم الاخبار السابقة على قوله هذا
كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية
عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو ممتنع لوجوب تنافي الحكاية والمحكي
وقد تقدم ذلك كله ومراد المص رح بالوجود في قولنا ما نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة
الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز
صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله للعصمة وكذا لا يجوز صدورها عندنا من الامام ايضا لانه معصوم
ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم
ويكون المراد خلاف ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل او كان بعيدا فقد تقدم القول
فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما الذي لم يكن الخبر
الذي توفر الدواعي على نقله متواترا او لم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاؤه من رغبة
او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما

اوانا

ضرورة الامام

الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب
صلوة سادسة ولو اقترن بذكر ما يوجب اخفاؤه من تقية او خوف لم يدل على كونه
لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله
اصحابنا في النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم
كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه
عليه السلام من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب
وجود مطابقة الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب
اليه تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه الى هذه
الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده
في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وآله ما يستحيل صدوره منه واستدل
بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله عليه السلام سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه وقع الكذب
عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه عليه السلام لاحتمال كون الكذب في نسبة
الخبر الى الرسول صلى الله عليه وآله مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عليه السلام ما يدل
على كونه تعالى جسما ذا جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن
تعمده عند الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك وادرد اخبارا كثيرة توجب القدح في
الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي ينقل
الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ آخر توهم انه مثله وليس كذلك ومنها انه نسي
من الخبر لفظا يصح الخبر عند تحققها ويتغير بعدمها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
ونسي ذلك فاسنده اليه صلى الله عليه وآله توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول صلى الله عليه وآله وهو

192

يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من خصه عم ولهذا لما قال النبي صلعم من سابق
الحديث اذا دخل عليه من يتخصص لتكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه عم قال الشوم
في ثلاثة المرأة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان
الحديث واردا على سبب وهو معقود عليه فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله يتوهم الخطأ
كما روي انه عم قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قاله في تاجر دلس واما من جهة
الطعن فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل فنسبوها الى الرسول صلعم لينفروا الكل
عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المودي الى اصلاح الامة
كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزونها ووضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح
عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس
اخبار في النص عليه بالامامة

الفصل الثالث في خبر الواحد

لما ذكر الاخبار
المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على
اقسام ثلاثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما
يساوي فيه الامر وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا
والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن من اخبار
ونقض طردا بالعباس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد
كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحدود وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن
من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار
وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة

للعلم

للعلم بخبر مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم
من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تعريفه بقولنا مع افادة الظن فان
زاد رواته على ثلاثة يسمى مشهورا او مستفيضا واما احكامه ففي بيان الاولى اكثر الناس
على جواز التعبد به عقلا ومنع الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لانه من
التعبد لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب
عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقبول خبر المفتي وان امكن تطرق
احتمال الكذب اليها وهل وقع قال السيد رحمه الله لا والعدم ما يدل على ذلك من الادلة
السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية
ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن
193 شريح وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي ره واكثر من المعتزلة
وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار
المص ره واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه قوله تعالى فلو
لا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر بانذار الطايفة والطايفة هنا عدد لا يفيد
قولهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما الثانية فلتعلق الحذر باخبار
الطايفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطايفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه
تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما
للترجي لكون الترجي طلبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه
او مساو له وطلبه تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه

عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار
الطايفة واما ان الطايفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطايفة
هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلاثة فان كل ثلاثة فرقة فالطايفة اثنان
او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلانه تعالى لو
اقدموا على فعل فردي لهم وادي بعض المنع فيه فاما ان يجب عليهم تركه
او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد فاذا وجب
العمل به في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القايل بالفرق وان لم يجب
لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بوجوه الاول
من كون الانذار هو الاخبار بل هو من حيث التخويف فتحمل الاية على التخويف الحاصل
من الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان
التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر
لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين لان المجتهد
لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جايز لان الآية مطلقة في وجوب
انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله
على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد
الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا دالا
على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك
فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او
يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى و

ان

وان كان الثاني لزم حمله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك
والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف
مطلقا فيكون الانذار شاملا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا لان
مطلوبنا كونه شاملا للرواية والفتوى جميعا ودخولها في الجملة قلت الجواب
عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد كذلك
يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال
بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقديرين وهو معنا فان غير
المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كلما كان الخارج بالتقييد اقل كان اولى
وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان
194 بصورة واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر
لمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا
بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا دلالة فلا نم ان المراد من
الطايفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلاثة فرقة والخارج منها اثنان
او واحد قلنا لا نم فانه يصدق على الثلاثة انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها
انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلاثة للتفقه وهو باطل
اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة صدق عكسه وهو قولنا وهو كل
فرقة ثلاثة كما في الجماعة وايضا قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده
الى كل واحد منها لعدم تحقق كون اقل الجمع ثلاثة وح يكون عايدا الى مجموع الطوايف
جاز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير

المجتهد كالعدم وهو خلاف الظاهر لو حمله على الرواية يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون الغالب ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم اشتغاله بها من وجوه اخر كالانزجار من المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باشتغاله بما الرجوع الى المفتى او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلاثة فرقة لم يثبت في غير الفرقة فلا نسلم انه ظاهر من اللغة بل هو حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها مأخوذة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطعه وانما خصصناها في الاية بالثلاثة ليمكن خروج الطائفة منها اذ اتحاد فرق اث فيه لامتيازهم بحب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلاثة بقي محمولا في الباقي فقوله على ضمير ليتفقهوا او لينذروا ومن رجع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي لتوزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع للكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموطن بعد الكون فيه والمعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير مكان الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق حكمنا بل الى فرقتها التي هي منها والمعلوم انه كما يحتمل ان النفير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائد الى النافرين كما هو الظاهر يحتمل ايضا ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم اما باستماعهم ما يتجدد من النصوص الواردة على الاحكام المبتدأة وانما يتجدد لما بعد هجرة الرسول صلى الله عليه او بالاجتهاد او استخراج الاحكام منه او لانهاد هذه الاية دال على هذا وهو قوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع اليهم من الغزو كما فهم

قوله وما كان المؤمنين اي ما صح وما استقام لهم ان ينفروا كافة اي جميعا للجهاد ونحوه

وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفاسق الفسق يناسب التبين وعلم القبول وقد نسخ كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول الوصف فيحيل الحكم به قبل حصول الوصف وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبين لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التبين غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صلى الله عليه كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون اتحاد الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلافه ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلى الله عليه قضى بخلاف قضائه فنقضه ولم يحضر قضى في الجنين

195

بنصف الدية وفصل بينهما وكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرا سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه قضى بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلى الله عليه استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار وغيرها من سائر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان ذلك اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد وموقوف العلم بتحقق الاجماع على العمل بها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلى الله عليه امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه هذا الامر وعنده علم ان مخالف الرسول صلى الله عليه لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بانا اذا تركنا الامر استحق العقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة

الغرة بمثلة على العبد الحبشي والامة الحبشية

ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافات ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول لقوله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم بخبر وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب منها احد الامرين اما العلم واما الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن فيما لم يعلم كونه غير اثم البحث الثالث

القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا جمة تتعلق بالمخبر وتتعلق بالشيء وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يكن لقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان يعرف عدم مؤاخذة الشرع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه فلا يحصل الظن بقوله ولانه لا يحصل قبول رواية الفاسق

196

يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى فاقدامه على الكذب والصبي
ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر
لوجود المقتضى للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه
وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة على الكذب المستندة الى الصبي الثالث
الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهودي والنصراني او
منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان مذهبه
تحريم الكذب او لم يكن وانما قال ابو حنيفة بقبول شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم
قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله [illegible]
فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا
فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب
قبلت والا فلا فالحق الاول اما انه مندرج تحت الآية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه
ضم جهلا الى كفر ولانه يقبل روايته شرع حكم على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه
قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب
احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة
وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين
وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفرهم
فلا نقول انه مسلم لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا

هما قاضي ابو بكر الباقلاني وقاضي عبد الجبار ١٢

منهم

منهم منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف
في العقائد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق
للاية المذكورة البحث الثالث اي هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط
الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثقة النفس بصدق الخبر ويعتبر فيها
اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة
النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل
في الطرق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من
الاقدام على الكذب فاجتنابه معتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا تقدح في العدالة
اذا لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكبائر والاصرار
على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها
واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله تعالى عليه بخصوصه كقتل النفس و
الزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات و
الزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين و
الالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم ورواه
ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي عم زيادة على ذلك شرب
الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا الظواهر
الدالة عليها فهو اذن يحصل من الاختبار الحاصل من الملازمة المتأكدة والصحبة
المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله طاب ثراه انما يقبل رواية

المروة اي الفتوة ١٢

الباقة الحزمة من البقل ١٢

وبعدم قبول روايته

العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي والآخر سلبي وهو عدم قبول رواية غيره ولا فرق
في كون الراوي معصوما ويدل عليه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الكل ولا الشر
على الثاني صريح وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه
مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت
الفاسق الموجب للتثبت في خبره للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر
اذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى و
قال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان
فيه اختلافا واختار قبول رواية من كان فسقه مظنونا وهو مذهب
الشافعي حيث قال اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم
يؤدون الشهادة لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي
واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب
والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا
خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في
العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب
اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل
ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق
من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول على الاصل الثاني ان عدم
الفسق شرط لجواز قبول الرواية للموقف من وجوب التثبت عند خبر الفاسق

فالمجهول

فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم
للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عم رد خبر الاشجعي
في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول
امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان
وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم صاحبه ثلاثا فلم يؤذن
له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين
على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة
وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت
معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم
فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة
فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الواقعة الجزئية قبول قوله في
المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما
كليا ولان تلك الامور الكلية الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر
بها حرج ومشقة فكان منفيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية
ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء اصلا و
الثاني ان الفسق لما كانت علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء
وجوب التثبت الذي هو معلول له وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب
التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله
والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه

في تقرير الا وفق المجهول حاله المعلوم اسلامه لتيقن ظاهرا بل الظا عدالته لان اعتقاده دين
الاسلام حاجز له عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا واعلم ان الشرط الخامس هو كون
الراوي ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة لرعاية اياها فلو كان بحيث
لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين ترتيب الالفاظ ولا يمكن من حفظها لم تقبل
روايته وكذا لو كان ذو تخلل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو
الغفول لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب ان لا خبره
كما بين البحث الرابع في ... لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية
وانها تعلم تارة بالاختبار ونكرة بالاخبار وحدهم تقدم الاول والثاني هو التزكية
والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار رحمه الله الى
مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح
في الرواية والشهادة معا تحملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيها
غير ان الاحوط في اعتباره في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره
في الشهادة فللاحتياط لا سيما ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا شرط
كونهم اربعة واما في الرواية فلا يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك
لعقد ما يدل ... مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين
فجاز كونه ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه واما عدم اعتباره في الرواية فلان
العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون ادلى بقبول الواحد
فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي
هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا

باربعة

باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا
في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني
دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فرب ما جرح بالبعض جاز ... و
عكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح
كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك
لتسارع الناس الى الابناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون
هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب
فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يبق للسؤال والاستفسار
معنى وهو الحق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز
وجدانا لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء على انه شرب النبيذ
١٩٩ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا
الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول
الآخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احواله على ما لم يطلع عليه المعدل
قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرحه احدهما بامر ... الاخر اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح
فان كان احدهما اتقى او اورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره
عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها
ان يحكم بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة
والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر
الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط

العدالة كي يعلم العدم الا انه يكون اخص من ذكر السبب ... انه يروي عنه خبرا وقد اختلف
في انه هل يكون ذلك تعديلا له ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا عن العدل كان
من عادته او بتصريح فهو كذلك تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن
العدل وغيره ... ان يعمل بما رواه اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم ان لا
عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان كذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده
لكان هو فاسقا هذا ان علمنا بالمنع من العمل برواية المجهول الا وجوده ما لم يكن تعديلا ولو
احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا ... ترك الحكم بشهادته
الرابع بعد ليس جرحا ما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة تشتركان في اعتبار
الشرايط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار
امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة
والقرابة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعدو عن عدوه وغيرها
الصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا
عن زوجات النبي اخبارا كثيرة وهي في حقهن كالقريبة بحيث لم ينظر اليهن مع الاكون
ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور
الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية
جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس على ما
اي في كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من
يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق
الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما تقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث

المستهل

المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يحتاج العلم به الى المشاهدة كالعقود
والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء
العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء القرابة
ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره والقريب ولا في الشهادة له عند الاكثر
البحث الخامس في ... هذه امور ذهب قوم الى انها شرط
لقبول رواية الراوي وليست كذلك منها العدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية
الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة
او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في
الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا بخبر الواحد
المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
٢٠٠ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس
الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا عاما
وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن واعتبار الشارع اياه
في الشهادة فيبقى في غيره على المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية
والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني
انه متواتر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم فلا يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا
يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية
الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت

اوالشك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه فهو خبر الواحد العدل السالم
عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون تكذيب الفرع
ملزوما لكذب احدهما الغير المعين للقدح في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها
فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي
حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس
ومخالفته ولان الحجة انما هي قول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير
فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه
وليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما
اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب
ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية
ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي قول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا فرق في قول الراوي
والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول كما يمكننا نحن حفظ القرآن العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا خلافا لمن يرد الاخبار الواحد قبل لعموم الدليل الدال
على قبول خبر الواحد العدل المذكور من الحديث مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان كان
بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته لارباب الحديث قبلت روايته
والا توجه الطعن على كل رواية ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط في قبول
روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر
الواحد العدل معروف النسب ومجهوله ثم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما
معدل بالآخر لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما

ولو

ولو كان باحدهما اشهر من الآخر وهو معدل بالاشهر فيقبل روايته لحصول الظن بعدالته
وهذا انما يأتي اذا كان لا يشاركه غيره في احد الاسمين ولو كان مختصا به او علم انه المراد
من كل منهما قدم الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم
الذي عدل به ولم يعلم ارادته لم تثبت عدالته لاحتمال كون المعدل مشاركه دونه
ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح
مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تردد في نسبة الاسمين
اليه والى مشاركه البحث السادس في التعارض الخ لما ذكر شرائط
قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك
امور عدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما
٢٠١ بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الآخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال يحل
في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا يحل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال
يحل في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا واعلم ان الدليل القاطع المعارض
لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التأويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان
كان الاول اوّلناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي
لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض
في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل
والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقال انه تعالى امركم بالعمل بالكتاب
والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على منافيه فان ورد فاعملوا

الادلة

بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج
المذكورة عن كونها قطعية لاحتمال احتمال ورود الخبر الصادق على منافيها فتضحى ثابتة
اللهم الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها والحاصل انه لا يكون احدهما
قابلا للتأويل او يكون وللاول يتعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب الخبر الواحد والا
لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتأويل هو القطعي خاصة اول وعمل بخبر
الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص ومع العكس يعمل بالقطعي
وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من الادلة القطعية مساوي بالقطعي
خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختص بمزيد القوة من حيث متنها قطعي وجب
تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب
التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عندنا مع عدم المعارض
فكيف مع تحققه ولو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف طاب ثراه وموضع
فيحتمل ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان
الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى المنافي
بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان الاصل
المقيس عليه ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت
مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت
ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور
قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة

ل

ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة
على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بان روى انه صلى الله عليه وسلم فعل فعلا ينافي مقتضى
الخبر فان كان الخبر متناولا له وثبت التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن
تخصيص احدهما بالآخر خصص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والآخر
آحادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان تساويا في ذلك وجب الترجيح بينهما او
العمل بالراجح منهما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له او
لم يثبت التأسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل كل منهما بمدلوله الخبر ومنها
رده لا لانهم بمعرض الاتهام فلا يكون قولهم بمجرده حجة وذلك معدود من الترجيح بالمعارضة
بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر يترجح على الاول لان عدول
الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك
من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته والحق انه لا يقدح فيها
٢٠٢ لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس بدليل عليه وقد تقدم ذلك
في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان الطلب شائعا
لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في
الخبر لاحتمال ان يكون هو قد رواه مع اجماع آحاد الكل واقتصر في غيره
على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة
الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه عليه السلام اعلم بعد العلم لغير ما يعم به تكليفه
تكليف الجميع لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على ما يعمهم قدح
ذلك فيه لافادة قوله عليه السلام اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى

كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا
للحنفية لانه اذا وجب العمل بخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى وغيره لاجماع الصحابة
على العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عايشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر
على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لا احد لك في كتاب الله شيا فقال له
المغيرة ان رسول الله صلعم اطعمها السدس ورجوعهم في احكام الحج والرعاف والقهقهة
في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيهما قهقهة
مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشتهر عن الرسول صلعم ولا وجب نقله على جهة التواتر
حذرا عن ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل متواترا
لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل ذلك علم بكذبه والجواب المنع وجوب ابلاغه الرسول صلعم
اياه وانما يلزم ذلك انه لو تضمن العلم او ايجاب العمل على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان
ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يلزم عدم قدرته تكليف بغير المقدور لانه
مع انه خارق بما يعم به البلوى فانا نجوز عدم وصول الحكم الى المكلف بطريق مع ان
ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف ههنا مشروط بان
يطلع المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى   المبحث الثاني
لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان
الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون واما الصحابي من رأى النبي صلعم
وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص الصحبة او لا وسواء روى عنه او لا
لانه ماخوذ من الصحبة المشترك بين الطويل المدة وقصيرها ويتناول من روى عنه ولم يرو لتقولها
العقد الى هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا الحنث لمصاحبته ولو لحظة من مر

واحدة

واصحابنا تمسكوا بسلب الصحبة المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلعم او صحبه
اختصاص الصحبة وطال مدته وانما يد عنه وشرط اخرون في صدقه اخذ العلم عنه والسماع
في ذلك لعظم ولزوم ان الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول
الله صلعم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني فهي الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم
كذا وانما كانت هذه احط من الاولى لان في الاولى يقرب بانه روى عن النبي صلعم بلا واسطة
وفي الثانية يحتمل التوسط لانه كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل
اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا فيما سمعه من الرسول صلعم فيكون حجة عند
الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صلعم ومن غيره ومن غير صحابي
من غيره وفيمن قال بعد الة كل واحد من الصحابة يحمل حكمه على مالو سمعه من الرسول صلعم وفيه الجواز
رواية الصحابي عن صحابي اخر وعن غير صحابي ومن اقرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة
وعدمها يحمل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه
ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا اخر هو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا
ونهيا لاختلاف الناس في صيغة الامر والنهي وشرايطهما ولهذا اختلفوا في حجيتها والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقن مراد الرسول صلعم
من لفظ واعرض بجواز السماع يطلق ذلك فان قيل بهذه الصيغة حجة فلو اطلق الراوي
مع تجويزه خلاف ذلك كان الجايز على الصحابة ان لا يكون واجبا عليهم وذكر بعضهم في عدالته
قلنا هذا وهذا ظاهر لانه لا يمكنهم العلم بان الراوي لم يطلق هذه اللفظة الا بعد علم مراد
الرسول صلعم الا اذا علم انه حجة وانما يتم كونه حجة بذلك قيد ورد ان يعتقد امر الرسول صلعم
بكذا البعض فيما يدل على انه الامر بكل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل دايما او غير دايم

٢٠٣

فلا يكون مجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما يجري مجراه
الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذا ادون
من الثالثة لاحتمال ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال اخر وهو
كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وحمل ذلك حجة فلا الشافعي فرجح
لان المعروف الامر والناهي هو الرسول صلعم ظاهر ان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا
او نهينا عن كذا افهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلم الشرع فيجب حمله
على من له الشرع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لان امره ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي
ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون
ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما لم يكن صريحا مستفادا
من خطاب بتقويه لا انه على الامر الى بحسب تامله وبلا والا يلزم من كونه الامر مجموع الامة ان لا
يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر النفس لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع وعلمه الكفار
غير الصحابي من تعليم الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وانما هي اخفض من الرابعة
لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول صلعم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص يشخص دون غيره
ولقوله صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العاملين بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي انه
بهذه الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكرتموه
وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صلعم
للقرينة والعرف الطارئ السادسة ان يقول عن النبي صلعم كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر
انه سمعه وقال اخرون جوزوا ان يكون فيما اخبره مخبر عن النبي صلعم وهو المعمر فلا يكون حجة
السابعة ان يقول كنا نفعل كذا او نقول كذا فهذا بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد

بذلك ان فعلا شرعا واقعا يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده صلعم مع علمه بذلك وتقريره
عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها والمعتبر الصحيح قراءة الفاظ رواية سبع
ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزم العمل
بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه
خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول
حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان
كذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ
من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني
واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البايع بعت وبين
ان يقرا عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فهم عن قصده وتفطن وان علق عليه
ذلك جاز ايضا لان النبي صلعم كان ينفذ الكتب الى البلاد اتباعا عنه وكذا الايمة عليهم السلام
ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لانه خبر كتب الى
غيره كما يجوز في امثال الامور يجوز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال
له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه او بشارة دالة على نعم فالاشارة هنا
كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع
منه شيا فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه
يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في
اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتاب موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة

٢٠٤

مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الحسن انا نبقى عليه هذا ذكر فلان
كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل لا يسكت فانه يغلب على الظن اذ لا يسكت الا اذا
كان الامر على ما قرا عليه والا لكان ينكر انه لسامع العمل بحصول ظن انه قول الرسول عم
والعمل بالظن واجب وقد شرط بعض في الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المتكلمين
وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني وحدثني بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق
يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد انقراء الحديث
على الشيخ اردد به عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا
السكوت افاد الراوي بان المسموع كلام النبي عم فوجب ان يكون اخبارا تحقيقا للمعنى
فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من غيره بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم
اصطلاحا في وضع الفاظ مخصوصة لمعاني مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية
اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ حدثني و
اخبرني في هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة
احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استغرق المحدثين عليه واحتج المتكلمون
بانه لم يسمع من الراوي شيا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه
انما يكون كذبا ان لو اريد بالاخبار والحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا اريد ما هو مجاز
عند المحدثين فلا الثالث المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد
سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون لسامعه ان يرويه عنه سواء قال اروه
عني او لم يقل اما لو قال حدث عني بهذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما
اجازة له التحديث فليس له ان يحدث به عنه لانه لا يكون الا كذبا كاذبا واذا اسمع نسخة من

كتاب

كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيره من نسخه ويقول سمعت هذا الا في النسخ تفاوتا واختلافا
اللهم الا ان يعلم انهما متساويان لا تفاوت بينهما في شيء الرابع الاجازة وهي ان يقول الشيخ
لغيره قد اجزت لك ان تروي عني جميع احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث
عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول له ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني البحث الثامن في المرسل الاكثر الناس على قبول خبر المرسل وصورته ان
يقول العدل الذي لم ير النبي عم قال رسول الله صلعم كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحد
من اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ونقل عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب
المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او
يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الآخر
او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لم ينص
الا على عدل لم يتبع لم يقبل خبره قالوا واحتج مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
بهذه المثابة ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت
به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف
الشيخ كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج
على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول عم مجهولة لنا ومتى كان كذلك
لم تقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا وصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون
معلومة لنا واما الثاني فلان من شرائط الرواية الوثوق بعدالته وليست تعديلا لان العدل قد يروي عن
العدل وغيره ومن ثم لو سئل عنه لتوقف فيه او جرح ولو عدله مطلقا اي غير معين لم
يعتبر عدالته لجواز انه ما عرفه وحاله وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما الاحتجاج فلما تقدم

٢٠٥

في عدم قبول رواية المجهول من كون العدالة شرطا في قبول الرواية واحتج ابو حنيفة ومن وافقه
بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلعم ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم
او غلب على ظنه ان الرسول عم قال ذلك ولو ظن عدم قبول قول النبي عم ذلك او شك فيه لم يجز
له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين مع كون الطلاقة بهذا القول مستلزما ظنه او
علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا له الثاني ان ملزم الفسق كالعدم وهو مستصحب ظاهرا
لعدم علمها واصالة بقائها على العدم فينتفي الفسق والا لحق الحكم مع ارتفاع العلة
وان انتفى الفسق وجب القبول كالعدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل لجواز كونه
رسلا ولانه اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة
عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التصريح على انتفاء الواسطة
وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول انا نسلم انه اذا قال قال رسول الله
فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول عم والجزم بالشيء مع تجويز
نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف
اللفظ عن ظاهره بحمله على المعنى المذكور وليس افادة الظن بحسب تصريح بعد بيان الكلام
اظن انه قال او اخبرني من سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال
رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لما فيه من عدم الاولوية
فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال
لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول عم لاخبار الغير به عنه وانه لا يجوز لانه ادعى تعديد
اظهار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل
به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علم الفسق اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي

هي

هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء الفسق معلوما ومع كون
نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثال ما توجه عليه من اوامر
الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن
انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم تقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او
مرسلا من غير ترجيح وتتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره
قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد
العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا الارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز
ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخه نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا
ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوي الحديث
بالنبي صلعم مرة ووقفه مرة على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي عم تارة و
ذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى ففرواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه يرويه عن النبي عم
فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فسبب موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم
الثالثة اذا اوصله بالنبي عم تارة واوقفه مرة على الصحابي اخرى كان متصلا لما قدمناه الرابعة
اذا اوقفه على الصحابي مدة طويلة ثم سنده اوا وصله بالنبي عم بعد تلك المدة كان قادحا
في اتصاله فان ثبت وجاءت طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فذكر
ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله يجوز نقل الحديث اختلفوا في جواز نقل
الحديث بغير لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري
لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون
فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب

٢٠٦

الشرعي تارة يكون بالحكم وتارة الحق بالمنشاء به لحكم واسرار لا تقف نقل اليها فقول البشر و
منع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المعنى الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا
نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول عم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك
المجلس كانوا يكررون عليها بحيث تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد
مدة وذلك المعلوم انها وتلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول عم بها علما انهم يحيث لا يشذ
عنها شي متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظ النبي فانه يجوز في شرح
الشرع للعجم بلسانهم وفاقا ولما جاز ابدال الفاظ العربية بالفاظ عجمية بعينه المعنى فجوازه
ابدال الفاظها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها الى
اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع الاولوية وذلك لان الترجمة العربية يعتقد
اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي عم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف
بالنقل والمعقول اما الاول فقوله عم رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وادارة كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع
ونقل الفقه الى الافقه لانه الاله فقد يعطي بتغيل من فيه من فوائد اللفظ الى الا بلغ
اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم
بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول
عم يستلزم اولوية لجواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية
جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول والتحالف وضياع
معناه لانه ربما يحمل بعضهم من لفظ اخر تركيبه ما اختل معناه ولذلك الآخر بعده فان
انها ثانية لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت احملا لتعذر عليه والجواب

منه الاول

عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظ
وهكذا ان شاهد والترجم يوصف كل منهما بانه مترجم كما سمعه وانه خالف لفظا شاهدا لفظ
المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني انه يستحيل المعنى انما يتطرق
لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى
عدم الزيادة والنقصان وعدم نقص دلالة عن الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء
ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني
والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم
الصورة على المعنى يتضمن ذلك البحث العاشر اذا تفرد اذا روى اثنان او
جماعة ممن نعمل بروايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء
كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت
وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال
الآخر انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه
من الجائز انه يدخل عم تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الآخر
نقل الصلاة وكذا يجوز ان يتعارض مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر
على ذلك وفي مجلس آخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو
قبول الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الآخر عن الزيادة وذلك غير
موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تارك الزيادة عددا لا يجوز عليهم
على ضبط الوهم لم نقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير
الرسول عم وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا

مراد بها هذا ان قبول الزيادة دلالة الافا لافوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضه
بتكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت انه لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان
سهو الانسان على سمع ما لم يسمع من توهم فيما لم يسمع انه سمعه الا شيئا الكاتي
اني اسطوانة تعبد بلفظ بالمس اعنى الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره في تحقيق التعارض
وجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الآخر ادوا
عن كل حر او عبد نصف صاع من بر والحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان
احدى الصيغتين مغايرة للاخرى وحب الترجيح والعمل بالراجح بعدد

في المقصد العاشر في القياس وفيه فصول اه لما فرغ عن البحث عن الادلة السمعية للاحكام
الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس
وهو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي ذكر
اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته او في اركانه او شرائطه او احكامه اما
الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التسوية تقول قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع
اي قدرتهما بها واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المص انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عدوته
فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز
الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانه
علم بالقياس المفيد لاثبات الصور وبالقياسات الفاسدة ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز
كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا متى عرف شيء
بالغاية بها انما يكون بان يشتق منها المحل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية
عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم اذ لا يقال ان الكوز شرب الماء
وايضا فان الاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه
وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ
ظاهر في ان العلة للتعدية وليس فيه شيء دال على انها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد
زائد مع انه فيه ايهاما لانه يقع على وجوه الاتي ذكرها فيجب التوضيح في الحد المقصود
منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم
ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء

لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال محل فرع ما اصالة ثم احتماله بالموجود وحيث ان دخل احد ما يجوز امثاله والاقرب يكونه فرعا قد نطلق انها معدومة وذلك يلزم لكون احدهما موجودا وان كان ذلك الطلق فاسدا فكان لفظ المعلوم اشمل واتم والبعد عن الوهم الفاسد وانما قال محل معلوم على معلوم لان المقايسة او نسبة ما بين كل الاشياء شيئا ولانه لو لاه لكان اثبات الحكم او نفيه في النوع غير مستفاد من القياس بل مجرد الحكم والنسبي وذلك وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فلان المراد بجعل احد المعلومين على الآخر اشتراكهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فلان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والنوع والا لكان حمل النوع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والنوع قد يكون حكما شرعيا كالوحال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كالوحال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكالوحال في الثبوت المعقول بالحل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمعقول بالليل والارق واما في الصفة فكالوحال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عايد الى الاصل والنوع وفي نفيهما عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما او عايد الى الاصل والنوع والمعرف قال او نفيهما عنه فوحد العقد المذكور في المحصول والاحكام صنيع التثنية كما ذكرناه واعترض اه اعترض على تعريف القاضي ابو بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بجعل احد المعلومين على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فايدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وبعد بيان ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لانه لم يستوعب من دونه ميكون خارجا منه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني جعل في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والنوع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متنوع على ثبوت الحكم في الاصل فلو توقع على القياس دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا ثبت به الصفة كما في قولهم انه عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد فان القياس

٢١

وبعد الغاء الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع سعته ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبته في قضاء شهوته وكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه حيث فرضه في موضع من الكتاب العزيز الثالث من القسم الاول وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا علم انه الغاه فهو المجهول وهو انما يكون كذلك لان محهول الثبات الشارع اليه الغاء واعتبارا يجب او مساق خاصة احضره كونه مصلحيا في الجملة والاخص من هذه الحيثية اعني نهوم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ ان الشارع ملتفت الى مراعات المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملايما ولا شهد له الاصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص وهو قوله عم القاتل لا يرث او غير ذلك الثالث ما يكون ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملايما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له بر الاصل

٢٠٩

وتسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند الكرخي قبوله ويبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل البحث الثالث في ان الشبه ليس والايماء العلية الوصف اه اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق النوع فيه بالاصل لحاجة بينهما ثم اختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم لذاته او لا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال آخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابو بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريفه والمناسب معتبر اعند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية لانا قد بينا ان الحكم المناسبة بمجرد الايماء العلية فالشبيه اولى انه لا يكون دالا على العلية وقال آخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي اثر في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو محل النزاع وعن الثاني منع الحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك في العلة وعلى التقدير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب

الى

الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول بما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم فلم قلتم انه لا يكون ملزوما للعلة وهكذا قال المصنف في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من اسناد كل حكم الى العلة والالزم التسلسل ومنع حصر الاوصاف فيما ظهر فجاز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او واحد منها مع ثبات الوصف ويجوز وجود مانع في النوع وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن البحث الرابع في الدوران الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدمه وذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما تجدد له وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالمكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق اليه من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود معنى اخر او شيء من مواضعه معقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره فلم يغضب وتكرر ذلك ورد القلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون

٢١٠

شيء منها مفيد الظن العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا افراد العلة
المساوية لها في العموم والخصوص كفعل نوعها فانها دايرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط
المعلول المساوية له فانها دايرة معه ذلك المعلول ومع علته وليس علة للمشروط ولا لعلته
والحد داير مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع اللون واحد المتضايفين داير
مع الآخر كالابوة والبنوة والحركة دايرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا
واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران
فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر
آخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب منه ومن الدوران
على التقدير بيب لا يكون الدوران لمجرده علة تامة لظن علية الوصف الداير وهو المطلوب
الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون من ذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط
فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد لمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم
من عدم افادة كل من العكس والطرد لمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له
المبحث الخامس في السبر والتقسيم السبر اختبار عن الحاجة والمسبار حديدة
معترة لذلك والمراد هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وتبيين
انتفاء العلية فيها لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصر الحبث لا يكون
ثم احتمال الآخر وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او
يكون واما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق
مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعي بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل
العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة
اما بالصغر او بالبكارة ويبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب
وهو منتف لقوله عم الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فلا احد

كلام

السبر

ادا

اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل العارف بحصر مثاله ان يقول مثلا
حرمة الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل
الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال
والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على
الاحكام ان يكون معللا بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الاوصاف
المذكورة واشتق عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به و
العمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز انتفاء الحكم عن العلة فان لو وجب
تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حكم يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية
تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة
امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزئي احدهما بان يكون احد تلك الاوصاف
منقسما الى طبيعتين احديهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها مثل
وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف
لكن لا نسلم تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل
مفقود في الفرع او ان للحكم مانعا في الفرع من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى
القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من
ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق
حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما في الاوفق بين
الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين
القياس ويسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر
المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق
ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق

اي سمي بالمصطفى ما لنا الشارع
والمناط اسم مكان من التعليق

211

راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه ما سلف كونه راجعا الى التعليل فهو وارد عليه هنا من جواز
كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق او تركب من بعض ما به الافتراق
وما به الاشتراك او الافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر و
الاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون عليته كالاجتهاد في اثبات
كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه سائر ما في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة
عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في آحاد الصور كما
في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهو معلوم بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات
الفصل الثالث في مبطلات العلة لما فرغ من ذكر الطرق التي زعم القايسون انها دالة
على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقض ذلك وهي ان يوجد النقض وعدم التاثير
والعلية والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم
عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فذهب قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت
العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال آخرون انه لا يقدح
مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها و
ان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلف عنه
في الابوة واختار العلامة انه يقدح في المستنبطة دون المنصوصة لانه يعود بافادة الاستنباط العلية وهو
وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في انتفاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا
يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف لمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الآخر انتفاء المعارض
وذلك يقدح في كونه معارضا مكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك
الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف اولا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة
اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ
العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم
وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا

لذلك

تخصيص

تخصيص العلة يتخلف الحكم منها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة لما عدا ذلك البعض
وجواز تخصيص العام لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما
لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة
النجاسة فيقول الشافعي لا اسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود
العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانتقال المستدل معترضا و
المعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسلك الى آخر قبل تكميل الاستدلال على الاول وهو مرجح عند
اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال
المذكور وصار الآن بطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال آخرون نعم اذ به يتحقق
انتفاء العلة وهدم كلام المستدل وكان ذلك كغيره من الاعتراضات وقال آخرون نعم اذ به
يتحقق انتفاء العلة فقالوا التحقيق ان كان للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه
تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو اقصر الى المقصود فلا واعترض العلم
بانه ان كان ممنوعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يعتبر طريقا باشغال آخر
اما لو كان المستدل اقام دليلا على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض
فاذا اثبت وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة
لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما قال الحنفي في مسئلة تبييت
النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله
ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منتقض
بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء لا نسلم الحكم اما انك لا تعتقد وجود الصوم
في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول صح منعه
عليك بوجود مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع انتفاء
الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم في صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم في تلك الصورة
الناقض

212

مذهبا للمستدل اولى والمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر انه ربوي بيع متفاضلا فلا يصح كالربا
ما باعا بعضا منه متفاضلا فقال الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح مع انه بيع ربوي بجنسه
متفاضلا اما الولاة مذهبا للمعترض خاصة ثم يتوجه النقض لانه خلاف في صورة النقض كما في
صورة التعليل وهو مجمع بالدليل الذي ذكره المعلل في المسالتين جميعا كما لو قال المعترض
هذا الوصف لا يدل على الحكم فلا يلزم نفي الانتفاء واليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة
عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة
في محل النزاع وانه دال المحجوج المغلوب ذا الحجة الغالبة وكذا لا يتم الجواب عن النقض بالمنع
انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة او حالة والمعترض بان يكون
الجواب عنه ببيان ثبوت مانع عن الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك كذا
اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب
المعتزلة وهو الحق لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها
خالية عن الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لا لمانع او لمانع
فالاول فقد ترك الاصل هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك يوجب ان لا يكون
علة وقال الآخرون لا يقدح لانا نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم
عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي والحكم
ارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي
بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين
استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب ومن النقض المكسور عبارة عن نقض بعض
اوصاف العلة كقول في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح
لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بالو تزوج امرأة لم يرها فلم يشمل النقض على البيع
بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في بطلانه والاكثرون على رده لان
المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة و

المكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض
عدم تاثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في
الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الآخر ثم النقض والمستدلة ان بقي مقرا على التعليل
بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير انتفى ذلك بابداء وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف
الطردية لا بالنقض وان نزل الكلام على التعليل بالوصف المسموع بطل تعليله بالنقض لكونه
ثم وارد ابطال العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم بطلق خلا
يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض موقوف على كونه جزءا من العلة لانه
اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الآخر لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد
الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكره ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة
عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون
اللفظ كما لو قال الحنفي في صلاة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي
بسفره ثم يبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة
منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد
اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة
لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال
وانها شانه فلذلك ان يرده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للحرج عن الناس
عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن الحكمة
هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى

البحث الثامن عدم التاثير

هذا هو الطريق الثامن من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم
التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة له وذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف
المذكور لان الحكم الباقي موجود ابعد عدم ذلك الوصف ولانه موجود ابعد وجوده علم استغنائه عنه

٢١٣

مثال عدم التاثير ما لو علل في ... مع العاصي ... الطيران في الهواء فان الحكم الذي هو عدم ... مع الطيران في الهواء باق بدون المدوية التي جعلت علة له

والمستحق عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما يكتفي في الاستدلال عن الوصف ببقاء الحكم بعده لا لان
المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر متقدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته
فلهذا احتيج اليه القيد الآخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان عنينا العلة بالمؤثر
اما اذا عنينا بها الموقف فلا لان العالم موقوف الصانع مع وجوده بعد قبل وجوده وبعد عدمه
اما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم
لانتفاء العلة غير واجب في العلل وطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة مع
تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع
القاضي ابو بكر والجويني مطلق وجوزه آخرون مطلق وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة
لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمعترض اما الاول فظاهر فان القتل العمد العدوان
والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور مستقل
في وجوب القتل بالنفس وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المتغايرة
لو قدر مجيئه لواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احديها لا يوجب عدم
الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلانه اذا اطلق فغير امتنع قربا شيئا احتمل ان يكون
الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها ومع
الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا
من الباعث فان تعينت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونه
بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون ادراك وراء المناسبة والاقتران
لاشتراكه بينهما فان الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة ولا يلزم من انتفائها
انتفاء الحكم ولكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو
المدعى واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى آخره وآخره الى اوله واصله من ... البعير بخطامه الى

ان مر

الى ذراعه البحث الثالث القلب ا ه هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة
على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده
الى الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل آخر لكان حكم
ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان وارده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع
وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه وعكسه انا نمنع وجودها في الاصل الآخر
لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان الاصل القياس الاول نقضا
على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض
على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه
القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس او لا فان كان
الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة يجوز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين و
ان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل الا انا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين
لذاتيهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحد لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل
منفصل فاذا اثبت القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من
الآخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه فلذلك يقتضي
امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الآخر ترجيح
من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل
على نقيض ما ادعى المستدل والقلب كذلك الا انه يمتاز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما
انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود
العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد هو على ما عرفت وكذا
فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بنحو ما ذكر في التاثير الاصل وانه يقدح في تاثير العلة فيه اما

٢١٤

ان

بالعقص اوعدمه والتاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكم وان يقول قطعا اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب
اذا قصد بالقلب الثاني ابطال القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه
او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط لصحة
الاعتكاف فيقول اللبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب اللبث
مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب
لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه اللبس قربة بنفسه واللبس شرطا
بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة
بنفسه كان مشروطا بالصوم ولم يكن الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم
عملا بالاجماع المذكور وكل من القايس والقالب قد توقف في دليل لنفي مذهبه الا ان القايس
اثبت رحليته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اثبت العدم اشتراطه صريحا او الثاني
قد يكون بنفي لازم القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل
على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم انه اذا انتفى اي لازم من لوازم مذهبه
يوجب انتفاءه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله هو ركن
من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان
الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لا انهما حصلا في
الاصل المقيس عليه وهو الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان
في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني
مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح
فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من نفي
خيار الرؤية في البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع

فيه

فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان في خيار الرؤية فيه
ملزوم له ... بالاتفاق المذكور

البحث الرابع القول بالموجب

هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة
عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما الدليل على وجه
لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع وهما يتوجه هذا الوجه كان المستدل متوليا لظهور كون
ما نظمه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم
انه ينتج محل النزاع او ما يلزمه والحال بخلافه كما يقال ان التفاوت في الالة لا يمنع القصاص
بالقتل بالنار فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل
وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك بكرهو وجوب القصاص
اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه
على وجود المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق جميع الشرايط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم
انه مبطل ما خذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل لا يصلح ان يبقى التفاوت في الوسيلة
لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرته وهو
ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك
مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة منه وجوب
القصاص لان انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرايط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له
الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويجعل
الصغرى المقدرة وهي ان الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرته وانه لا يقتضي
ايجاب النية في الوضوء فاما وجوب النية فيما ثبت قربة فغير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية
في الوضوء الا ان يقدر بكونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض
الا المنع واما فائدة القول بالموجب ان يبقى لزوم محل النزاع لو لم لو ان دليله كما لو ساعد المستدل

الترجيح في الاول على وجود ما يحقق بعضه وارتفاع ما نافيه عن المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير مانع
لزم تحققه وكذا في الثاني بانه يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق
ساير الشرايط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي
الثالث بان الحذف لاحدى مقدمتي الدليل امر سائغ ودليله بليلة عند مجموع علما الاعن الكبرى
وحدها فلا يصح منه القول بالموجب مع بقاء النزاع

البحث الخامس الفرق وهو عند مبنى اه

سؤال الفرق عند المنافي يرجع عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند
بعضهم عبارة من مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض
الناس لكونه جمعا بين اسؤلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وبينا على
الوصف في الاصل والفرع فلهذا اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن سريج
ذهب الى انه فيجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه
وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابدا وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما
علل المستدل اما مستقلا كما اذا عارض من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت
فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كما اذا عارض من علل وجوب القصاص في
القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع
ابدا ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع فيه او فوات
شرط له ولا بد من بيان تحققه او كونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على طريق
اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا ان المعارضة
من وجه ومعنى في الاصل لا مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله
الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم
جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القايل بذلك بتغيير ثم جمعا
اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسره بانه
معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المستوعب للفرع

لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب مشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتنبيه الى
لانه وجود المعنى الذي لا مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المشترك
غير ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم
اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم
لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من احتجاج العلل
المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدم ذكرها
بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير
لاباحته بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها
المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وحينئذ يكون المؤثر في الحكم السابق
منها خاصة ولا يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد
يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط الاستقلال
كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فاذا حصل الاقتران زال الشرط الاستقلال
بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة وضعف المصنف هذه الاجوبة اما الاول
فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يتعدد وليس ذا جهتين بحيث
يكون مباحا باحدهما محرما بالاخرى والزايل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة
فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا
في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت
الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة
الواجبة فجاز ان يكون القتل ذا جهتين بحيث يكون كل واحدة منهما مقتضية لنوع
من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا عدم الحرج للمكلف في فعله
ولا يتوجه عليه فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع

ثم وليس شرط الحرمة كون الشيء واحدا من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه احداث وعرض وذو كثرة ولا وجود له
وحقيقته وكونه وكل ما دخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعى انه يمتنع ان الفعل ذو جهتين احدهما
يقتضي الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة بل المدعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحته
وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب ... انزجار الناس عن الشرب في النوع المجرد
واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاقرار على الاسلام والاخر
فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فرض سبق احدهما
على الآخر نافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجته
رضيعته دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا واوجر في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد
خالا وعالما ... دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم والحق ان ... بالواو
اخته من امه بلبن اخته من ابيه جميعا فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث
فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصيته
للحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما يستلزم الاستقلال ابطال له ...
الحكم المذكور ... اثبت المطلق اجتماع العلل المستقلة ومن ذلك المشترك ...
الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة بشرط عدم غيره ان الاجماع واقع على
الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير شرط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور باطل بالاجماع
فيكون باطلا وجواب الفرق على كل واحد منها لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع
وسياتي في باب الاعتراضات

الفصل الرابع في شرائط الاركان

قد عرفت ان القياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت
مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا تخرج عن شرائط هذه الاركان ... تعود
الى الاصل وهي على قسمين احدهما ما يتعلق بحكمه والثاني ما يتعلق بغير ذلك الحكم اما الاول فامور
الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق

ذلك

٢١٧

ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة
فظ لان جميع الاحكام الحقة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا
لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين
بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول
ذلك الوصف في الفرع فلو فرضت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية
جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات
سمعية والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى
هذا اشار المص بقوله وهو غير لازم الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم
انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف على كون ذلك الوصف
معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يبق الحكم المرتب عليه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر
لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي
صلاحية ترتب الحكم عليه الا ان يقال ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى ويكون ناسخ
الاصل ايضا تخصيصها الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة
بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول
اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا
وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا
على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه
غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام
عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق
ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسه على الجب
بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع فيه اعني كون
الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يجتمع حكم اصله وهو القرن والرتق

فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم الى غيره
غير ما لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت هو ثابت لغيره وانما قلنا
يثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار
وقد يعلم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتباينين
وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى
يقتضي ان يكون متوقفا لذلك الحكم ... مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر آخر
فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى الحكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني
الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة
الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل متفقا عليه من جهة
المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية
عند ما اذا نوى النفل اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض الحج ونوى النفل
فان الحكم في الاصل حال لا يعتد به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع
لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل
هذا مسلك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم
فيه والا يلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليلات امتناع
اثبات الحكم في الاصل ايضا فاسد فان الخصم يجوز الحكم في الاصل عنده ثابتا
بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في
الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من
غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما
لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح

السادس

٢١٨

السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة
ولا يثبت ذلك عندنا الا بعد النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فاليه
النص تارة والاستنباط اخرى السابع ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع وذلك كقياس الوضوء
على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء
قال فخر الدين والحق انه يقال انه لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس امتنع تقدم الفرع
على الاصل لانه قبل هذا الاصل ان تعالى كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق
واما كان ثابتا بالنية فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر على ذلك الحكم جاز فان
ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان تراخت وفيه نظر للمنع كون تجدد
ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء قبل شرع التيمم انما رفع عدم وجوبها اولا
وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما ثابتا
شرعا بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول
به عن سنن القياس اما ان يعقل معناه واما ان لا يعقل معناه والاول هو على قسمين
احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدا به فالاول كقبول شهادة
خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات
وتعيين نصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى
عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخصة السفر ومسح الخف
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركبا اي لا يكون
حكم الاصل متفقا عليه بين الخصمين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس
المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما
مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة لحكم الاصل المذكور ويمنع ...

بها فيبقى المعترض علم اقوى ويدعى ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة
قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص
ولا مجمع عليه بين الائمة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله واما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة معلول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما
هو جهالة المستحق من السيد او الورثة لا العبودية حتى ان سلمت ذلك امتنعت التعدية
الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي
بهذه العلة وهي مختص ثابتة ولا محذور على من نفى الحكم لانتفاء علته اذ لم يلزم منه مخالفة
نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل
فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي من فروعه والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل
فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم
الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل
ام لا وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت هندا فهي طالق
تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نم وجود العكس
في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق صحت الحكم في الاصل وهو بطلان الطلاق من قال هند
التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور بناء في ذلك لعدم النص والاجماع
ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف
لانه اختلاف في الوصف الجامع — البحث الثاني في شرائط الفرع اه

ان يكون في الفرع شارك علة الاصل لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط الفرع
وهو الفرع وهي من ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل التي بنيا عليها
تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في
الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما في
عينه

تعليق ...
مما يقصد ...

عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في
جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك
بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته
بل لما يفضي اليه من مصالح العباد فمع مماثلة حكم الفرع لحكم الاصل يعلم انه يحصل من المصلحة
مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفته حكمه لحكم الاصل لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك
على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني
ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فانه ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز
وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا الا ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد
النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانهم لم يتعرضوا في الخبر للقياس
مع وجود النص فكيف يدل على منعه قال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص
ولكن ليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز
كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم
عدم جواز القياس وانما لا يجوز قياس كل منهما على الآخر ويكون الفرع ناكد الدلالة والترجيح عند
وجود معارض كما في المنصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا
لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من التنصيص
دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص
دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكر ذلك في باب
التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول وهو لا تخفى في النهاية
البحث الثالث في شرائط العلة اه — لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر
شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة على حكمة

لا بمعنى الامارة ...

219

ضابط لان يكون مقصودا للشارع — من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على الحكمة المذكورة
لانه يجب ان يكون معلوما بالقياس اذ الكانه متى يعتبر في العلة النقص كالمنصوص وهو الحكمة في التفصيل
وان كان النقص يدل على ملك الحكم في الجملة فلا يمنع ان يكون العلة وصفا ظاهرا في الاحكام غير بل امارة
مجردة لانه لا فايدة في الامارة الا توفيق الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الوارد فيه
لا بالعلة المستنبطة منه لان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت متوقفة له لكان
متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فانه لا يلزم من انتفاء توقيف العلة بمعنى الامارة
للحكم في الاصل انتفاء توقيفها للحكم مطلقا لجواز كونها متوقفة في الفرع وكذا الثاني لان العلة
متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان يكون وصفا ضابطا
للحكم المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر
والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة
المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثر لا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف
الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف
عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف المالوف من عادة الشرع من رد الناس
الى المظان الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما
رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر العقد المناسب المعين الى
مقصد معين واطلقها بنفس المشقة لكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال
في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يعطي في اليوم
ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكم على العلة لو
امتنع التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل الآمدي فقال ان كانت
الحكمة ظاهرة منضبطة مضبوطة مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا
فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا

لا

لان العلية صفة وجودية بدليل ان نقيضها اللاعلية العدمي لصحة حملها على المعدوم فنقيض العدمي
وجودي وفيه نظر لجواز ان يكون نقيض العدمي عدميا كما في الامتناع واللاامكان كما ان نقيض
الشيء قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون نقيض
الحكم العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي وانتم ما منعتم كونه علة للوجودي والحق
انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال
الاختيارية لعدم امتثال العبد امر سيده باعث له على مواخذته وذلك اولا ترتاب فيه الرابع
اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه آخرون وفصل فخر الدين
في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف
كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد فاعلا
وقابلا وهو ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون
نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتم من كون القابل
فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر
لكن لا نم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع و
تسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نم استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين
للشيء الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب
في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني وهو امتناع كون العلة المتعدية محلا للحكم
فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك
المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا
بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا
لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه

220

على ما تقدم فلا يكون مفيدة لرد الادار ولان الفرع لا محال الحق فيه والجواب المنع الخفاء
العائدة في موقع الحكم كيف وهنا فوائد اخر ظاهرة تمنع مطابقة الحكم الشرعي للحكمة او المصلحة
فاخذ ذلك ادعى للانقياد والنفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشرع
ولا امتناع في القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية التي هي علة حكم في
الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة الى ذلك الى الحق
العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لحق الوصف المتعدي
فالباعث المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشي بعد الجهل به واذ
قد انقح جواز كون المحل علة للحكم يطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة
اعني الوصف الذي لا يوجد في غير المحل الخاص منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري
من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع
ورث الشي الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلق
وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحل بحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه
علة له والعلم بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة
على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل
بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا
على صحة التعليل به فلا دور والحاصل ان معنى اشتراط التعدية في التعليل به كون
الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة السادس
اكثر الاصوليين على انه يجوز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات
الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة
له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان
كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة

يحقق الحكم باعث لا يحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث الثاني باعثا لانه تحصيل الحاصل واحتج بالاجماع
لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم
معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل لاستحالة
تاثير المتاخر في المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا ترجع الى
الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء
بما فيه من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق علية بها عند اعتبار العلة الثامن شرط في العلة
ان لا يكون مخالفا للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه
هل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثر و نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا
انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل
تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول
علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح العلية للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض
الاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف
المتاخر وان يكون مقارنا فليس جعله علة للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون هو العلة و
ان يكون غيره العلة فهو على تقدير لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة
في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم
كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذا اريد بالعلة المعرف والمتاخر يعرف
المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول
علة ليس علة لذاته بل بحصول الشرائط ومن جملتها ثبوت الحكم الاخر كما في تحريم الخمر بالشدة فانها
كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار
الشرائط ثبوت الحكم بها ولا يلزم تخلف التحريم عنها نقضها وبجواز المقارنة ونمنع من عدم
الاولوية لانا نعرف الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع

دفع حاجته بعين وان انتفاء الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة للمستنبط منه ضرورة توقف م

يصلح م

يجوز كون العلة مركبة من وصفين او اكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب
اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل
بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى البعض بل الى الكل لا جرم جوزنا ان يكون مركبة
واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان نعرفه بالهيئة الاجتماعية فيظن عليه الحكم المخصوص
اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك مما يجب العمل به لوجوب العمل م
المخصوص بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشي علة صفة لذلك
الشي زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة و
لصحة حمل العلة عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء لزم ان كان كل جزء
منها علة اذ لا معنى لكون الشي علة الا حصول صفة العلية له وهو معنى الامتناع حصول الصفة
الواحدة بالشخص في المحال المتعددة والا حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام
الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا او ذلك غير معقول وان حصلت في جزء
واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المط واجيب عنه بان صفة العلية
امر اعتباري لا تحقق له خارجا والاتصاف بها زائدة على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج
ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشرع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك
صفة حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل ذلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع
الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشي خبرا وامرا
او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما
من يمنع من ذلك فمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وجوده لا انه مستقلا وهو الحق لان
الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها
الى المحل وحلول الاضافة يكون ايضا وجوديا لانه من الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي
قائمة بالمحل فيثبت لها اضافة اخرى فيتسلسل واذا ثبت انه من الاضافة عدم امتنع ان يكون
شي من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة
ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما من الاضافة او قيد الخصوصية
والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا لان الخصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية

به لوجوب العمل م

المخصوص له

لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المص في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان
المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا
ولان الوصول على اللهجين فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدمية البحث الرابع
في شرائط الحكم آه لما بين شرائط علة الحكم شرع في شرائطه وهي قسمان احدهما
مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب
جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية
اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد
فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولهم
اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم
حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم شرط بالحيوة
شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذلك غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في هذا المثال ليس
جامعا بل هو المطابق في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال
مثاله انه تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجامع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية
عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب
في الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط والحيوة التي
هي الشرط لانه تقديره هكذا الله تعالى عالم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب
اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله انه تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان
الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثاله صحيح لان الجامع هو التخصيص
والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واما

الاول م

ان بين القياس بما مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة حاصلة
في الفرع ويلزم من ثبوت المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم
اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى
تمام العلة بل جزؤها لان المراد من تمام العلة ما يجمع كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر
وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل القطع في
هاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في محل الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف
الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون لخصوص التعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع
فلا يتم القياس ولو كانا ظنيين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف
انه لا يجوز في الاحكام العقلية لانا بعد القياس ح اي بتقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي
في الامور العقلية وهذا احق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب
اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين ينبني القياس عليهما متعسر او متعذر وهل
يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الشافعية وقال به القاضي ابو بكر و
ابن شريح منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكى انه مذهب اكثر الادباء كابي على
الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل
الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت يسمى خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم علمنا بـ
الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ
حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا ولذا
دل النص على ان الخمر مطلق حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة
الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب
ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع ولم يسمعوا في ذلك كل
علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واجيب الثاني عن الوجهين
احدهما بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يخرج بجوازه كما لو قال الواضع لكل عبيد

سودا

سوداً اعتق عتقا للسواد ثم قال قيسوا عليه فانا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه
اذا لم ينقل عنهم نص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف
على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
الحجة والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف
والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم يمانع
في تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع ان
منقول بالتواتر وينبغي من عدم جواز القياس ما عدا ما ورد النص عليه والمثال المذكور غير
مطابق لان العتق امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الاثبات
المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني
ان المناسبة انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف
كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز
وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج
المانع بان اللواط مثلا اما ان يثبت ركن الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان
كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس
لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل
والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم
في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني القدر المشترك
بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط
في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح العلية

٢٢٣

العلة بكونها صالحة لعلية الحكم فلا حاجة الى الكل واما في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا
هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق
انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء و
خواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع
فلا يصح تعليله بوصف متجدد ولو رد عليه بان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر
الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة
كعدم وجوب الصدقة امام المخلفات بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته
بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة الدالة على كون القياس
حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام
المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيه
وهذا متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات وعدد
الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكم فيها ولا يهتدي الى الحد فكيف يتصور
يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشرع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في
محاربة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم
لم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش بحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى بها
امتنع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يفيد الظن ويجوز خلافه شبهة
فيندرئ الحد بها لقوله عم ادرءوا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى
فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم
عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ومنع كونه خلاف الظن شبهة

يدراء

يدرا بها الحد والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار والشهادة فانها غير معصومة وهو باطل
بالاتفاق ومنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها
ليس لخصوصها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر مشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز
القياس فيها فيما يعقل معناها واهتدى العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص
منحا من الله لا يوجب عدم تعديها لان الكل فيه منح اذ قد هم الله تعالى فالحدود
فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تجاوزا الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم اوجبوا
الرجم بحيث على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعلم بما
يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع
وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر
فقالوا ينزح عشرون للفارة وللعصفور ومثله ذلك وقاسوا عليه ما لا تقدير
فقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي يتنزح بها
ما يسع صاعا وقالوا يجوز نزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا
عندنا ثم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المص بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي
بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكور اعني العظيمة على العشرين
من الدلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزحها بالغزارة على البئر المورودة المار عليها
وهي التي يكون فيها مائتان وخمسون دلوا فقالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر ولان
المعتاد ان ماء البئر لا يزيد على ذلك واما الرخص فاظهر على الاقتصار في الاستنجاء على
الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة الكل النجاسات اذا كانت او معتادة وقاسوا
العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان التخفيف اعانة والمعصية لا توجب الاعانة
الفصل الخامس في بيان اقسام القياس وهي ثلثة الاول القياس منه جلي وهو
ما قطع فيه بنفي الفارق او نص على العلة او بلوغه كالحاق الامة بالعبد في تقويم اه

٢٢٤

القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشرع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما يجري مجراه و ايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الفرع والاصل وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة هو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لدلالته على الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل

الثاني لا يجوز اه

القياس لا يجوز في كل الاحكام لان منها ما لا يعقل معناه سواء كانت تعقل مشتبهة على قاعدة عامة كتقبل شهادة خزيمة وحده او لا كاعداد الركعات وتعيين نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل والفرع لكن ذلك الاصل ١٢

اثبات

ثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ولا يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية اما عندنا فظ لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم احلال كل بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على كل الاحكام الشرعية او ممكن وهو مقدور له تعالى فيصح منه فعله و يدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جوازه في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك لان الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة و تشاركها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم علتها فيجب الصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة لقتال او صلح وكقرانه و افراده في الحج فان مثل هذا يطلب ليعرف لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن

الثالث منها اه   هذا النوع من القياس يستعمله المناظرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم واقترانه بهذا المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها و نتيجة نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولانه يثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا ويثبت ثبوتها بعد ذلك في الاصل لانه الاصل ثبت

الحكم والعلة في الفرع ليثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكانت ثبوته معللا بالمعنى العلاني المناسب لذلك الحكم صح

على فرعه وتقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لما لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر وبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بانه يقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد يسمى ذلك وجها من الادراك لاشتراكهما في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا

الحادي عشر في التعادل اه   قد عرفت في صدر الكتاب

المقصد الحادي عشر في التعادل ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح لما يجب البحث عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى تقديم كيفية الاستدلال بالشيء على ذكر الشيء بالذات واعلم ان التعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساويها في اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند

حصول

حصول دليله فلو تحقق دليلان متناقضين لزم اجتماعهما وهو ممتنع بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فهو يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق والمتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل الظن بانتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والتقوى وحال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال آخرون تتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف كلاهما جائزان وقد استدل على الاول بقوله تعالى في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين فيما ذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان

دالامر الوجوب على البدل وقد يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة
او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم ويكون
كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان
استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي
جدرانها اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات ويتعدده بالعرض فلا يكون المثال
به مطابقا والمثال الصحيح ما ذكرناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع
عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما
ان يعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في
انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما معا ~~وهو محال لتنافيهما ولا العمل بشيء~~ البتة كان وضعهما
عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من
غير مرجح وهو باطل لان قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل
باحدهما على التخيير لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا
لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المص وجعل
الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة
الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب يثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت
في حقه كالمسافر اذا صلى في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه
الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له
على اخر درهمان فقال له ان دفعت الي الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت
عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة
ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلق سواء كان ذلك ابتداء او مرتبطا
على امر اخر كعقد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا
التخيير بين امارتي الوجوب والحظر ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم

التخيير

التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص
كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا نقول ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل
ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في الحكم
العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم بين احد بهما لانه منصوب لقطع الخصومات
وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاصلح له والاحسن له بخلاف المفتي
وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون
نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم
الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي عم قال لابي بكر لا تقض في
شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متناقضين وقال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده
وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول اذا تعارض
الدليلان اه تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام
لانه اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا
ظنيين يمكن الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به
ويترك الاضعف او جوبيه وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم حينئذ اما التخيير او الوقف
لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج
الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات
المتعارضة والتالي باطل فانه لا ترجح للاربعة على الاثنين وكذا المقدم بيان الملازمة انا لو
رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه
قايم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي

في العمل ظ

ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة
على الاثنين وبوجود التعدد وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا
لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المذكور بان نقول ان العلة هو الرجحان المالوف من الصحابة
ابي رده العمل به وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن
العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان
دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية
فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا
عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان
الاول اولى واعترضه المص في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عملا بالدلالة
التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة
من احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين
وابطال الاصليين ح فيه نظر فان العمل تابع والعمل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا
من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغائه
بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والغاء وهو كونهما يقينيين فلا يتصور
الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل اليقيني
لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة
ثم انها ذلك اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم
الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم
الضروري بصحة تركيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم منها والعلم الضروري بان
ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري ومتى حصل ذلك في الدليلين المتنافيين
لزم القدح في البديهيات وهو محال فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما
قابلا للتاويل بالاخر بحيث يكمن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله

الادلة م

علماء

عمل ظ

من دليلين اما اذا كانا

وفيه

فغير باطل لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات
فهو من القسم الاول اعني التعارض بين الظنيين وانما اشتبه بالتعارض في اليقيني حيث ان
كلا من الدليلين جزءه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون
احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة امتناع العلم بكذب الظن
المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا
في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بانه اقتران الامارة بما يتقوى به
على معارضها وهذا اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان
قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر
نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء اخر حيث يندرج
فيه الامارات البحث الثالث اذا تعارض اه قد عرفت ان
التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية المعنى كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون
في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة
وكاخبار الاحاد الناصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت
ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما
عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة و
ما عارضه بخبر الواحد فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول
في وجوه ترجيح الخبر النقلي وهي اربعة احدها ما يتعلق بكيفية سند الخبر وثانيها ما يتعلق
بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي
يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول في الترجيح
الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول انما يكون
الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان

رواية عن الرسول صلعم بخبر وبعض عشرة مثلا كان ارجح فاذا كان رواية فقيه لان الظن الحاصل منهم اقوى
ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة في خبر المعصوم
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات الاربعة وجها ثالثا
يكون ثانيه وجه الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام ما صدق فيها اذا
وهو ما لو اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنها ما يكون الكثرة
سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل فاذا تعددت الوسائط اكثر وهو المراد بعلو الاسناد فان
الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلعم وكل واحد منهما يحتمل كونه
صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالها اربع يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا
صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الوسائط فان كانا اثنين كان الخبر حجة
في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحد من ستة عشر وهكذا ويكون غير حجة في باقي الاحوال
كلها وذلك يضعف الظن عند تعدد الوسائط المرتبة وكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن
بالكلية فاعلم انه علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فقد يرجح من حيث انه نادر والاولى
انه يقال انه يبلغ في قلة الوسائط الى حد الندرة والتعدد كان مرجوحا لان الجري على قانونه
المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره وانه ممن يشتبه في المفاهة على دليل
رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص
او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر خللا وجب النظر فان المراد
بالترجيح او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من بالعلم ه
اقسام التراجيح الآتية فانه انما يبحث عن الترجيح مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة
لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منها ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر عامه
ترجح من جهتين وينعكس الحكم كما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما
الكلام عند التساوي ومع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني التراجيح الحاصلة
باحوال الرواة وهي امور الاول رواية الفقيه راجح على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز

فاذا

٢٢٩

فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تحفظ عنه وبحث عن تاويله وسال عن معناه وسبب وروده
حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز
وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمع خاصة
وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال فان قدم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل
الخبر بالمعنى اما نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل بما ذكرناه الثاني رواية الافقه راجح على رواية عنده
الفقيه لان الوثوق والاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية
الزاهد وهو من اعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه وورعه
بالاشتغال النفس ومنعه عن حفظ الحديث عن الدخول في الامور الدنيوية والمنافسة في التحصيل
وترجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان احتياطه وتورعه واعراضه عن العوائق
اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان
العارف باللغة العربية يمكنه التحفظ من مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصود من اللفظ بحسب
ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يعتمد
المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية
العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك
رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية ميمونة
في النكاح الحلال على رواية ابن عباس ورجح الصحيح رواية ابي رافع من كون
النبي صلعم تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان
السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها من رسول الله صلعم السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء
ارجح من رواية من ليس كذلك لانه في مجالستهم يعتبر اعتداد الصحيح والغلط فيكون الظن الحاصل بخبره
اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك
السابع رواية مباشرة اقوى في الادراك والعلم متعلقه على رواية غيره كما لو روى احدهما انه
رأى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى ثانيه ارجح واما التراجيح الى محله بالورع فهي امور الاول
رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من قبل روايته
وارجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية الثاني من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير

وروى الاول انه رآه فجر ذلك اليوم ببغداد فطريق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت صح

ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل منه وهذا في الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع
ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول الرابع رواية من ثبت
عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون
ذكر السبب الخامس رواية من ثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية
من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بانه يروي خبره وانه قال ان كل ذلك بعد وكذا رواية من زكاه
وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الى الضبط ففيها
وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا
رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول صلعم راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث
ارجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث
رواية دائم العقل راجحة على رواية من يتوهم له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف
انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة
على رواية من لم يحفظ وانما يعتمد على الكتاب لانه ابعد من الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني
على الاول لانه ابعد من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب مضبوط مصحح
واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم
راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعان من اقدامه على ذلك واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن ولهذا
روي ان امير المؤمنين عم كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب
الى الرسول صلعم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من
رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله
لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالحاصل البحث عن احواله والفحص
عن خلاله بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية خصاله
الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تمييزه منهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني
واما التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احد الخبرين بانه هو
موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلعم والآخر متفق على رفعه الى الرسول صلعم فالمتفق

ارجح

ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صلعم وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول
بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة
ومما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق
الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل به في الثاني اضعف الرابع الخبر
المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الحال المروي
عنه يعني انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر
المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلت بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني
وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي
لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يمكن احد ممن يروي
له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة
للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم والارجح
ضرورة رجحان خبر من يمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا
واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر
الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث
الى الرسول صلعم الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صلعم قال ذلك الحديث
بخلاف ما لو سند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية انه قال
قال ان الرسول صلعم قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلعم
كذا ان عنى ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل امتنع ايراده على ظاهره جهله
بل يجب حمله على ارادة اظن ان الرسول صلعم قال كذا او سمعت او رويت وحينئذ يكون
الحديث الذي ذكر فيه الراوي هو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالته كل احد بخلاف
ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم انا انما نريد رجحان المرسل على المسند لانه في معنى

٢٣٠

انما يرد به اذا قال الراوي قال رسول الله واما اذا قال عن رسول الله عم كذا فانه لا يرجح على المسند

قوله روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه احد الراوين لا يرسل الا من عدل كمحمد بن ابي عمير الامامي يرجع على
خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم المذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال الشيخ
في النهاية لا بأس به الثاني في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان
احد الحديثين متقدما على الآخر فيقدم المتأخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة الشرائط الثاني
المعدودة وكذا الحكم في الآيات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الآيات
والاحاديث على المكيات لانه غالب حال المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم و
المدنيات بعدها فغلب على الظن تأخر المدنيات وتأخر المكي على المدني نادر قليل
فيلحق بالغالب الكثير الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي صلى الله عليه وسلم وعلو شأنه على غيره
لان قوة شوكته وعلو شأنه كان في آخر زمانه فيغلب على الظن تأخره وقال آخرون
انه دل الاول على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف لكان الاول متقدما واما اذا لم يدل
الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تأخره عنه وهو ضعيف للعلم
بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه وعدم ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه
وعدم ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره
في آخر زمانه وهو محتمل للتقدم والتأخر فيبقى الرجحان السابق بغير معارض الثالث ان يكون
راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم انه سماع للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام
فيقدم الاول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم انه كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان
المتأخر مع الرسول عليه السلام لم يمنع من تأخر روايته عن رواية المتأخر واما اذا علم موت المتقدم
قبل اسلام المتأخر وعلم ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر فلا
لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار انه رواية قد علم تحققها في زمانه المتأخر فلا يحتمل
تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فيكون متقدمة
المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تأخرها عن رواية المتأخر وتقدمها
عليه فاذن احتمال رواية المتأخر في حالين من ثلثة واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحد

٢٣١

منها فيكون الاول اغلب على الظن من تأخر الثاني الثاني ان كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد
على سبب والآخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين ذهبوا
ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ذكرنا
الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق
في غير محل السبب واما في محله فينبغي ان يرجح دون السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان
خاصا والخاص مقدم على العام الثالث التراجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي
سبعة الاول ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول اذ كان عليه السلام افصح
العرب وقد قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم
رده محتجا بانه لا يتكلم به والاولى قبوله حملا على ان راويه نقل الحديث بكلام نفسه وما كل معبر
فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني يرجح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه كان متصفا بالفصاحة
يرتبته لا يتكلم غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك لم يثبت غير متحقق في
مرتبة غيره لو فيه وقال آخرون لا يرجح بذلك لانه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد
في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما علمناه
من ذكر غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى الثالث
الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال
عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى
الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه آخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة
المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر
دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لانا نرجح المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال
والكثرة لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ولا مع اعتبار
عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى
الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد

اللفظين بوضع الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضع اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي
عرف فلا ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي
عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان
هذا اللغوي اولى واختار المص هذا التفصيل في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس
الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد
على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع
اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بموضوعاته اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح
وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه عن موضوعه ومنعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى ما الا ما اجازه على موضوعه
او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله
التخصيص لان الثاني يصير مجازا لخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه السابع الدال على
المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق
اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع
في التراجيح العائدة الى الحكم المدلول عليه وهي ستة الاول اذا كان احد الخبرين مقررا
لحكم الاصل والآخر ناقلا كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر
اولى حجة الاولين ان الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط
اما لو جعلنا المقرر متأخرا كثر النسخ لانه ازال الناقل حكم العقل ثم ازال المقرر حكم الناقل
واحتج الآخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اولى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على
ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث
لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان

٢٣٢

واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان
واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتأخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل
على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق
اذا جمعنا بين الحديثين ولم ينفرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتأتى
فيما اذا علم التاريخ للحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على التحريم مثلا ودل
الآخر على الاباحة قدم الاول على الثاني لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام
الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع منه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه
من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يلحق عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة
لانه قد تقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد
الخبرين يقتضي ثبوت الحد والآخر يقتضي نفيه قدم النافي على الاول لان الحد ضرر فيكون
فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي للضرر والنافي له يكون على وفق الاصل والمثبت
له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المقتضي لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي
فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا
للطلاق او العتاق والآخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان ثبوتهما
ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت لموافقته
الاصل راجح على الوارد بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح
واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على
الحكم وعلته والآخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح مثل قوله ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس التراجيح بالامور الخارجة
وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الائمة والآخر ليس كذلك

والاول ارجح لان علمهم بذلك اجود واعرفهم عن الآخر لا بد وانه يكون للامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافقه الكل منها مرجح على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وح يكون التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من على الذكر الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا ظنيين واحدهما اغلب في الظن من الآخر بما تقدم من الاسباب من وجوه الترجيح كان الاول ارجح وكذا لو كانا قطعيين غير قادحين لكن احدهما ارجح من الآخر بما تقدم ذكره في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا الطرد في التراجيح التي تحسب الحكم بالامور الخارجة عنها المقصد الثاني عشر لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل ظن بحكم عقلي او اصطلاحي وبهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كلما يجب تعبد الحكم الشرعي بالنوع والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا او استفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي

والاصطلاحي

والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن ليخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وغير ذلك لما عدم من وجوب تعبد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه يخرج حق طرد استفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد والثاني ان الاجتهاد يتعلق بمحل بالمجتهد وهو الناظر المتعبد به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية يعني ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب انه يحتمل لعله شذ منه شيء ولكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلائل تلك المسئلة باوجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتج لهذا ذلك بان مالكا كان مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده البحث الثالث الحق انه عم لم يكن آه اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوزه ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو

٢٣٣

ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك يقتضي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي الثاني انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن لكن تقدير على مشاهدة القبلة لا يجوز له تعيينها بالتعويل على الاجتهاد فيها الثالث مخالف النبي صلعم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صلعم ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر ليس بكافر الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكمه في الفعل كان حصول ما له طريق الاجتهاد وكذلك في ظهار وقوع الواقعة التي لم ينزل الله عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل والالزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد عم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل عم فالمقدم مثله احتج المخالف وموافقوه على جواز اجتهاده عم بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل النبي الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به لكانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على الاذن لقوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفى الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاد الثالث قوله عم حين امر الصحابة بالحل لتمتع منهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما من غيرها فلا ولم قلنا ان الاجتهاد للرسول هو مطلوب لله تعالى بل يمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الصحابة سلمنا لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة

في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك ولا يعني الا انه لو كان كذا احق غير انه خطابا لو ان يكون لوذنا اوجر بما سال اله تعالى عفو الله او عفوه عنه ويجوز ان يكون اباحة تاخير المذكور في الخروج الى الجهاد مشروطا بان لا يلحقهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح ح والعفو بعد الله بحق انه لا يتوجه الكما العتاب اليه عم من الله تعالى على شيء اصلاح كونه عم لا يقول ولا يفعل الا ما يوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقع المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا تحقيق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما لبس عم بالحج فاد نام اوحي الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول عن القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولعاقل ان يقول انه لما ليس بالقران ان كان بوحي من الله تعالى استحال ان يتاسف على فعله والا لكان قولا بان في افعاله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختار وعدل عن الآخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا لكان في افعاله ما ليس بوحي البحث الثالث في شرايط المجتهد آه الشرايط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا ترجع الى شيء واحد وهو كونه بحيث تمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التصريفية والتركيبية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام وضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاشتماله على الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها وما يتوقف عليه من علم النحو والتصريف والمعاني

٢٣٤

موقوف الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك
كله بل بما يليق في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني
الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه
والرجوع الى الحفظ من قلبه وكذا الكلام في توابع علمي النحو والتصريف وفعلم طائفة
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب شرعا الى تحقق ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا
بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعد تبيين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب
بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن في كل واحد من اوامره ونواهيه
ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به
ترك المنهي عنه الثاني ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا
تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز
في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك
المعنى وكذلك في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به
معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى
معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تع
حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تع عالما بقبح القبيح وبوجوب
الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متوقف على العلم بوجوده تع واتصافه
بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت
الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تع مرسلا للرسل حتى يتصور منه
التكليف والعلم بالرسول صلعم وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه باظهار الله على يديه
من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قطعية وهذا الايجاب
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبايح عنه تع ويجوزون اخلاله تع
بالواجب ويمنعون تعليل افعاله تع بالاغراض وذلك يسد دلالة المعجزة

على الصدق ويجوزون اظهارها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في مدعي النبوة
ويتهدم به قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية ومن وافقهم من المعتزلة
وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام
الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن ظهر قلبه او يكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عن ح
عنها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام
منها عند الحاجة اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث
من العدالة والامانة والتقى واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معلولها
ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وذلك نحو من خمسمائة
آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون
الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا
الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن حثا على
مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها
الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه اي ما وقع عليه الاجماع من
المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلافها
فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع
عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزمه حفظ مواقع الاجماع
والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان له في المسئلة
التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره
وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف
ادلة العقل والبراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها

٢٣٥

من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرها كدلالة الكتاب
النهي مطلقا على الخطاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرايط البرهان
الحقي التي عند تحققها يكون القرب منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل وتوقف
هو الحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق
وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا
بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ
انه كان دالا على حكم ينافي الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الآية السابقة او
الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة
ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا
يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين
واقسامها السابقات والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية
من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون فليس شرطا
لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد
~~مع تاخرها عنه الثامن انما يكون له قوة استخراج المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف~~
~~يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه~~ المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص
من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك فهما متنبها للوازم المعتبرة والخارجة
للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد
في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علم ما يتعلق بتلك المسئلة من الامور المذكورة عند
من يجوز تجزي الاجتهاد كما عدا   الفصل الثاني في المجتهد فيه
لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي
فرعي ليس عليه دليل قاطع فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي لمنع الاحكام قطعي
العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي الاحكام

الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظايره حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وبقيده
وبعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية
كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة و
النص ظاهر ثم ان اهل قيد الفرعي كما فعل فخر الدين في المحصول فقد ورد عليه النقض
بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف
فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين
فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور
وفيه نظر ايضا لاشتماله على ما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد
يجب عليه البحث والاجتهاد فيها ويكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها
الامة م وكذا ما اجمعت عليه من المسائل الشرعية الظنية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة
اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية
غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية
٢٣٦ في نفس الامر لا بالعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه
والعلم بكونها اجتهادية صح فلا دور اصلا   الفصل الثالث في احكام الاجتهاد اه   اتفق الجمهور
من المسلمين الى ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها
واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ اثم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق خلافا للجاحظ
وابي عبد الله الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب ولو ارادا
من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلوم في بديهة
العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد خلاف الواقع ووجه من بعده
بذلك الاجتهاد واحتج الجمهور بان الشرع كلف بالعلم بالعقليات قال تع فاعلم انه لا اله الا الله والعلم بانه
لا اله الا هو واقيم عليه دليلا والا لزم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا الخ

لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو معذور فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض
بالمنع من ومنع نفي ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور
بالعلم في الآيتين مواجهة للرسول به والدعوى وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس بالسبب
لا معرفة من امته فلا جرم كلفوا بالعلم لتمكنهم منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم
يكلفهم به والجواب ان الدليل الدال القاطع ثابت على وجوب اتباع الناس بالرسول الا ما لم
يكونوا مكلفين بالعلم بالوحدانية فانه لم يكن للامة وصول الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق
وهو باطل وهو مبطل المراد واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على
وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين اولا
يكون والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري
والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد
في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به او ما قال لا يقال بذلك
والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول الباقين واما الاول
وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او
يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء
والحكم عنده مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطأ
فله اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة يصيبه
او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها
ولهذا كان المخطي معذورا ما جورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي
وقال آخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار المكلف
مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا
فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب
بشر المريسي الى استحقاق الاثم ونفاه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المعرب
وادعى

ان له

يمكن بدون الواو

المكلف

والثاني ان القاضي لو
قضى بخلافه هل ينقض
قضاؤه ام لا قال الاصم
نعم ومنعه الباقون

237

اذا

المجتهدين

له تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجهان
الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت والاعتقد الآخر
رجحان الامارة الدالة على النفي كان احدهما في الاعتقاد مخطئا والخطاء منفي عنه
فاحدهما في الاعتقاد منفي عنه بيان ذلك ان احد الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى
او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد رجحان الامارة المرجوحة خطاء لكونه غير
مطابق وان كان الثاني كان اعتقادا رجحان احدهما خطاء لذلك ايضا فاذن خطاء احد المختلفين
لازم قطعا فلا يكون كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتموه لازم على تقدير
اعتبار كل واحد من المجتهدين امارته غير امارة صاحبه الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى
الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد
لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي
غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل وان غفل عن الامارة المعارضة لكن نعترضه
سلمنا لكن لا يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المرتب على
تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء
على طريقة او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان مكلفا بالايطاق
وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون
ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه
مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر او لا والاول يوجب تعين العمل
بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما
على الآخر يوجب التخيير والتساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم
باحدهما على التعيين خطاء فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر
فانه لقائل ان يقول لم لا يجوز انه يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض
او راجح عليه عنده لا في نفس الامر وح لا يلزم خطاؤه في نفس ذلك الحكم لاحتمال استناده

في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون
مخطيا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه
البحث الثاني الحادثة اذا نزلت الخ الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي
اما ان ينزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت ح بالمجتهد فاما ان يتعلق بخاصته او يتعلق
بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان سكت عنده امارة الثبوت
وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما
على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع
فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلح فيه اما ان يصطلحا او ينفرد به احدهما او
رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد ترافعا الى من يحكم بينهما فمتى حكم عليهما بحكم
لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع ودفع كنايات الطلاق
مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط
على وطيها وغير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا يسلط
له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن
احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل لا بد ان ينصب من يقضي بينهما وان كان
الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد
فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء
من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الآخر والآخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى
الاعلم لقوة ظن اصابة الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى
حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل
ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يحسب حكم الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير
اجتهاده وادى اجتهاده الى انه طلاق ثم لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها الحاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي
هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفس الامر يجب
حكم الحاكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يزوج العامي

المسئلة

واداه الى اعتقاد كونه طلاقا
فان حكم قبل ان يتغير اجتهاده
حاكم بصحة النكاح على حاله
ولم يكن عليه مع
في استمراره لان حكم
الحاكم لما اتصل به
الحكم وقع اعتقاد يؤثر
فيه تغير الاجتهاد

238

كان

المسئلة بلا ولي العمومي المفتي اياه بإباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها
كما لو تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة
الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا للمنتقض دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على
الحكم وعلى علته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في النوع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه
قطعا واما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر
ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره لمجرد تغير اجتهاده المفيد
للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي
الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها
البحث الثالث المجتهد اذا افتى الخ المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك
الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز للعمومي به ولو كان قد نسيه لزمه ان يستأنف
الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه او لا افتى بالاداء واجتهاده ثانيا
والاليق ان يعرف من استفتاه او لا رجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي
انما يعمل على قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي
عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله
صلعم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك وقال سألت اصحابي
فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز للعمومي عند قوم لانه ح لا مستند في حكمه الى دليل او امارة
وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان تاما منتهيا
اليه موجبا لحصول الظن به حصل الآن ظن ان الفتوى التي افتى بها حق فجاز للعمومي لوجوب
العمل بالظن الفصل الرابع في المفتي والمستفتي الخ وفيه مباحث الاول
يشترط في المفتي وفي الحكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء

الامور الاول

والحكم بغير علم كما في الورع لمجرد التشهي وقوله تعالى ان ما لا يعلم دخل الغير المجتهد الفتوى بالحكم
عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو
خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه شفاها جاز له العمل وبغيره
ايضا وكذا لو سمعه من مخبر ثقة من المجتهد وان كان بينه فالاقرب جواز العمل ان امن الغلط
والترديد والاخلال   ليشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير
المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه
ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني
العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا من رتبة
قبول الشهادة فالاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو
معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين لمجرد
التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بالابهام
وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما
نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد
وليس ذلك قولا في الدين لمجرد التشهي واما الثاني فلان الآية الاولى غير جارية على ظاهرها
والا لما جاز الفتوى والحكم بالادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فيجب التاويل بارادة النهي عن
القول بما يخالف القطع الحاصل او في الخطأ العلم بانه يخالف ما هو المعلوم المقطوع به حيث يتبع
فيه الظن ونحوه لا ينفي الفتوى والحكم اذا استندا الى تقليد قول من امر تعالى باتباعه والآية
والآية الثانية خطاب مع الرسول فيعم غير المجتهد الفتوى بالحكاية عن غيره من المجتهدين او لا
اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان
المسؤول انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن
مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والاجماع على عدم الجواز للعامي

فيلزمه ولو بعموم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سأل فانما يسأله عما اخذه عن غيره
من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا غالبا من التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس
للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسأله عما عنده مما ادى اليه الدليل اليه فجوابه
بما اخذه من التقليد لغيره تقليد يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت
ذلك عنه بنقل من يثق به سواء نقله حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى مذهب الغير
لم يجز العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته
ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد
موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض و
معرفة المجمع عليه من المختلف فيه ونحوهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد
فان سمعه منه شفاها جاز العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا اجاز
للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهدين وحكم
المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلعم كان ينفذ الآحاد
الى القبائل لتبليغ الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان وجد في
كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن حي لاهل المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلعم
يكتب الكتب بالاحكام وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يتفق
في الكتب من الغلط والترديد وهو اختيار المصنف طاب ثراه   البحث الثاني الخ اه
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع
الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده
بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التفقه على بعض الفرق وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتفقه والا لكان

اما غير المكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف بما لا يطاق او بالعلم
وهو باطل لانه يلزم منه عموم وجوب التعلم للكل الا على الكفاية والمقدر خلافه فتعين التقليد
وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلعم
وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة
عدم الايجاب على البعض الآخر حتى يكون ذلك مقدرا الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة
من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لانه انتاسخين قائلين
احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والآخر يوجب عليه الاستدلال وان كان
مامورا فيها بشيء فاما ان يكون بالاستدلال او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن
التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه
ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة به والاول باطل
لوجهين احدهما ان الرسول والائمة بعده لم يامروا الكل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل
رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك لادى الى اختلال نظام العالم
واشتغاله عن المعاش والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب
المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه
وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي صلعم واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان
المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية
وجوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والحق الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين
واجب على النبي صلعم وحتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك من الآيات كما تقدم منه ولا بد لوجوب التأسي به صلعم
ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكاب الخطأ وانما يعلم
المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون

لوجهين

الاصول

بان النبي صلعم يكتفي من الاعرابي الجاهل بالاكثر من الشهادتين وكان يحكم باسلامه ومادار بالاكتفاء
بالتقليد في الاصل والجواب انه صلعم بعد تسليم الاكتفاء منه بذلك فانما كان لعلمه بكون
الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب
عن الشبهات الواردة عليها على ان المنع من الاكتفاء منه بالشهادتين كيف والامر بالنظر
عام في مثل قوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا في خلق السموات والارض
البحث الثالث العامي اه   الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عالما وجب عليه
الاجتهاد اذا لم يكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما بان يكون قد بلغ رتبة
رتبة الاجتهاد اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة
اولا فيكون فان كان الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره
من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر
على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري ونقل عن
ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوزان في من بعد الصحابة تقليد الصحابي
الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به
وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج
عليه بانه تمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول
فلانه مقدر اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما الثاني فلان الظن الحاصل من
الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من
تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه
اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثالث فلان
العمل بالاقوى من الظنون المستند الى الطريق الشرعي متعين واجب اجماعا
البحث الرابع لا يشترط اه   الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال

العامة عالم غير بر بورع من حيث امالة علوم العلم ولا يكون العامة اغلب في التمييز في الناس و
لا انه يراي المستفتي بعين اجتهاد المجتهد اذ لا يتسلسل الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وهو يحرم
عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل
الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم صحيحا بل الواجب في المستفتي
استفتاء من يغلب في ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ البالغ
في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء في الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى
مشهدا من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل
بمقتضاه واقبال المسلمين في سؤاله وارشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من
يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد دلالتها فضلا عن القيام معارض لها او
لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد
تعين في العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا في الحكم وجب عليه المصير اليه وان
اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى
قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب عامة من
الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من اصحاب الشافعي وقال القاضي
ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء
في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم
والورع وهذا ثم واذا ظن فغلب في ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك
يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عنده وبها ومنع قوم من جواز ذلك ووجب بعد الوقف
كما مر في من استوى ظنه في الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن
رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيتعين للاستفتاء وكذا
ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى
الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين

على مسائل المجتهد

وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر في الورع فقال قوم يرجح
الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاورع
في اخباره عن غيره وان كان الغير اعلم علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او بغلبة ظنه
بذلك التسامع من الناس والطرق والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس
العلم اذ ليس في العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ
رتبة الاجتهاد والافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي
عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسأل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما عند
غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب
اليه به كتابا يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة
اجتهاد الافضل الغالب في الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويلزم ظن خطائه
فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة
وعمل في فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اتفاقا وجوز بعضهم العدول
عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظنه رجحان غير ذلك
المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امتثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون
ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على
جوازه لان العلماء في كل عصر يسوغون للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد
من السلف الحجر في العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره
ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي من نفسه مجتهدا كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على
مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل فقال قوم
نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب
كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل عملها

٢٤١

في ٥

على ما ذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له الرجوع الى غيره وبالجملة
جواز العدول الى مذهب الغير في تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما في الاخر
كما تقدم — الفصل الخامس في طرق اه — لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي
وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم فيها كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها
وبدا بالاول البحث استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي
خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه
الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن في حال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم
بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا العقد اما الاول فمعلوم لكل
احد بالوجدان ولان الى العقل يقتضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذ لم يحصل
له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم ومعادهم كما هو الحال في التجار
الذين يجولون العقار ويتحملون في الاقطار والمشاق في قطع المسافات البعيدة المعهود
فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسوقهم الى بلاد الهند لطلب الافاوية الحارة وسوق المحر الى البصرة
طلبا للتمر وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري
وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارجح
الواقع وجود الكائن او عدمه راجحا على استمراره وبان البقاء لا يتوقف الا على وجود الزمان
المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود زمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود والعدم بذلك الزمان
ووجود ما يتوقف على شيئين حسب اغلب في الظن مما يتوقف عليهما او على ثالث والمطالبة
ظاهر وبهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها
ولان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا الثاني اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل اذا اوجب العمل به اذا لم يطرا عليه
ما يزيل حكمه المطلق كالناسخ او بعض الوقائع كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضه
دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا بالاستصحاب واما الثاني فيتبين الثالث

استصحاب هو الحكم باستمرار
كان في الزمان الاول

وعامة

مدلوله لانه

الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب
تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة
ويسقط فرض تجديدها ولو لا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه
اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول
جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد الطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة
الثانية وهما باطلان اجماعا وعلى الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا
من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه واحتج المخالف بان التسوية
بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضي ذلك الحكم اولا فان كان الاول كان
الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كانت تسوية بين الوقتين
في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم
بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن
واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه
اقامة الدليل على النفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل
على منكر الدعوى لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال والتعذر
اقامة الدليل على النفي كتعذر اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لا بد
من دليل وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم
الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصنف اشار الى انه ان كان مراد القائل بانه لا دليل
عليه ان النفي في وقت حاصل من قبل فغلب على الظن بقاؤه اذا لم يطرا ما يزيل ذلك
الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة و
ان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى الحكم
به دليل فهو باطل لان ذلك الحكم اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به فيجب
ذكره مدعي الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو

٢٤٢

بالنفي في

متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع
الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى
نفي الشريك له والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجوده تعالى والجواب عما تمسك به
الاولون ان نفي الدليل على المدرك ليس لكونه نافيا وبدلالة العقل على سقوط الدليل عن الحاكم
بل لحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه يلزمه باليمين
على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد يحتاج الى الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى
المودع رد الوديعة وتلفها ولا يمكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت ولا عن المنكر
وايضا وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم ضرورة من دين الاسلام ضرورة اولانه لو كان
ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ومنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة
الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو
الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون الخ هذا هو
الطريق الثامن من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في بيان معناه
او الكلام اما الاول فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان
الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه اصطلاحا فقد اختلفوا
في تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول من موجب قياس الى
قياس اقوى ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان
عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى وحاصله
راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع من حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه
من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هولاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان
في المعنى لانه بالتفسير الاول انه ما ينقدح في نفس المجتهد تردد بين كونه دليلا متحققا ووهما فاسدا الخ

له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع علم المعارض
وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في
تقديم القياس الاقوى على المرجوح وكذا التفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة اقوى منه
وقد علم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل
المرجوح متعين اتفاقا ولم يتحقق النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد ويحقق
ما لا حق بهذه المعاني بالاستحسان البحث الثالث مذهب الصحابي
قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي الاول قول الصحابي اعني الذي ثلثه
ليس من اهل البيت الذين ثبتت عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا
الى انه حجة مطلقا ولآخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا
لنا ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذا حاله لا يكون
قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة
ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما وقد قطعت احواله فيها فلو كان قول الصحابي
بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال او وقع الترجيح فان قلت انه يمنع من
لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي حجة على الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند
قيام المعارض الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها
لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي ولا يخرج ذلك عن كونه حجة و
طريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم
في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في
العامي بالنسبة الى المجتهدين في ظنه والمجتهد بالنسبة الى الامارتين الخ

ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم
٢٤٣

الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف بالا يطاق وذلك الدليل اما نص او
اجماع او قياس كما تقتضيه المعاذ الدال على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الثلثة المذكورة
فاذا لم يظفر المجتهد بدليل فيها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
كان معدوما في الازل والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا
وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل
العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل
المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه
معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتقرير المعارض الثاني
المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقيا الخ الثالث اختلفوا في انه هل
يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم او للعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم
بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي صلى الله عليه وسلم وتردد وتوقف
الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف
فان الشرع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله
كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليف وفيه نظر لكنه من الجائز سقوط التكليف عنه
كيف وهو مامور بالحكم باحد الطرفين وملتزم بذلك الحكم وهو اخص من التكليف مسلما
لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يقال
المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل الاحكام الخ ان اسقاط التكليف عنه باطل عليه النزاع
اعتبار لكن ذلك مما لم يقل به احد الثاني ان المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل
والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل والجبر وذلك
كان التكليف بحفظ الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها جميعا وفيه نظر فان
فانا

فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن انفكاك المكلف عنه وبين الحكم بعدم احدهما
حتى يلحق قياسه تحصيلا للحاصل الثالث العقد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او
ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او
دلالة يعتقد ذلك ففي تقدير عدمها يكون تكليفا بالا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن
القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال
الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها
بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا نرى الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن
فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويعتقدون حسنه وان ذهلوا عن كونه عالما
او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في
حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة
٢٤٤ البحث الثالث الرابع في كيفية الاستدلال الخ لعلك لا تجد للاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل
واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا
قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا
والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة
انما يكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل الدليل على المطلوب فهو الاستقراء وهو ماخوذ
من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزءا بعد آخر فاذا وجدها
متفقة في الحكم حكم على الكلي انه على ذلك الحكم مثال ذلك اذا راينا الانسان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات
الحيوانات

المذكورة ولجميع ماعدا الانسان من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات
ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما انهم قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى
لا ينبغي هذا الانسان لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين
مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد فرد يعده
الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا
على المط فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مولف من اقوال اذا سلمت
لزم عنها لذاتها قول آخر وان شمل الدليل والمطلوب ثالث هو علة في ثبوت
ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث
فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية
الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا
كل مسكر حرام فقياسا الى قياس اقتراني بقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام
والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الاجزاء واحد بهكذا قيل وفيه نظر
فانا لا نم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد يتقدم انه لا يكفي وجود الوصف
مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه شيء آخر من تعقب او دوران او اعتبار او غيره ذلك والاستقراء ن نص ر
ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين
اي المشتمل على المط لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب او السلب
لا بد وان يكون كسبيه لاستحالة الاستدلال على الضروري فح لا بد من متوسط بينهما يكون
ثبوت محمول المط له او سلبه عنه يقينيا وثبوت ذلك الوسط لموضوع المط او سلبه عنه
كذلك فوجب تركبه من مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط وبقي بيان ما هو فيه فاقول
فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل يسمى القياس المولف منهما استثنائيا
والا يسمى اقترانيا والقياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تحكم

عند

عند حذف الادوات الي قضيتين والاخرى استثناء واحد جزئي تلك الشرطية او نقيضه
لينتج عين الآخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان تركيبا من لما ر
مقدمتين احديهما استثنائية اما عين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية
المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او السلب وتلك النسبة
اما باللزوم والاتصال او رفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت
القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والآخر وهو الذي
يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المولف منها ومن استثناء احد جزئيها
او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او
لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والمولف منها
245 ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا
لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون
الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية لا ار
وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم
على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في
اللزومية لان الاتفاقية يحتمل ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل
القياس المولف منها فايدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للآخر في وقت
وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء الوقت المصاحب
ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم
والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال
غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى عين المقدم

[illegible]

ولا يستلزم عدم وان كانت مانعة خلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق
مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم
من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الآخر
كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو ملون
ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد
من الجزئين اعم من نقيض الآخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما
لو استلزم الآخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان
ح لان ارتفاع كل واحد منهما يوجب تحقق الآخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون
اسود ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما
الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر
الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم
فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما يسمى ثانيا مثل قولنا كل جسم مولف ولا شيء من
القديم بمولف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مولف وكل جسم
محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بدونها الانتاج
الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى
وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني
لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فالحق السلب ولو قلنا
في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل
حيوان [illegible] الحق
الايجاب ولو قلنا في
الكبرى وليس كل حيوان
صاهلا كان الحق السلب [illegible]

[illegible]

اجم مثل التالي وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم التالي ويجب
وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء
عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود
الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم
مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم
واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتايج من استثناء عين
المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون
المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال و
الاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال
الاستثناء فح لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الآخر ولا على وضعه واما
الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة
قد يكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة
من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او منقسم العدد اما او لا زوج ح
زوج او فرد ولها اربع نتايج حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها او النتيجة
نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الآخر مثل هذا العدد اما
زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو
ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي
مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج
نقيض الآخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لان الاعم من عين الآخر والعام لا يستلزم

الخاص

بالنطق وليس كل فرس بالناطق والحق السلب ولو علقت في الكبرى وليس كل حيوان بناطق كان الحق الايجاب
فضروبه الناتجة ايضا اربعة وكلها لا تبين بنتيجتها الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى
موجبة مثل كل د ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الكبرى لينتج ما ينافي الكبرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء من د ا لصدق نقيضه وهو بعض
د ا فنضمه مع الكبرى هكذا بعض د ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض د ليس ب وهو الضرب الرابع
من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل د ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من د ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من د ب
وكل ا ب ينتج لا شيء من د ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا لا شيء
من د ا لصدق نقيضه وهو بعض د ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض د ا وكل ا ب ينتج
بعض د ب وهو ينافي الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بعكس الصغرى
وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب د ينتج لا شيء من ا د ثم نعكس
الى قولنا لا شيء من د ا وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض د ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض د
ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض د ليس ا لصدق نقيضه
وهو كل د ا فنضمه الى الكبرى هكذا كل د ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ب وهو ينافي
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الاول واما بالعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل
الاول واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجيم المحكوم عليه
بالباء د فيصدق حينئذ مقدمتان كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج
فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء
من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د
ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا الصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا

الصغرى م

الشكل م

الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب

كل

كل ا ب ينتج كل ج ب وهو ينافي الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى
وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج
لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب
ولو جعلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار كذب السلب ويصدق قولنا
لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو جعلت في الكبرى
وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين
لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاوسط في الصغرى غير البعض المحكوم عليه في الكبرى فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر كما يقال بعض الحيوان
انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب
السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب
السالبتين الصغريين في الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية
الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل د ب
وكل د ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج الكل
الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل د ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من د ا وهو
مناف للكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث
من الاول هكذا بعض ب د وكل د ا ينتج بعض ب ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة
مثل كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض
النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل د ب وكل ب ا ينتج كل د ا وهو
مناف للكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب د ولا شيء من د ا
ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض د ب
وكل د ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بانه لو لم يصدق نقيض النتيجة الى الصغرى
لينتج ما ينافي الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب د فكل د ا

٢٤٧

هكذا بعض د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو يعض الكبرى

ينتج بعض ج ب اوهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع
وهو البعض الذي من ج وهو ب د فيصدق حينئذ كل د ج وكل د ب فنضم الاول
الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل
د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض
د ب وكل ب ا ينتج بعض د ا وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان نقول بعض ب د ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض
بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى
الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية
بان نقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبة والصغرى
كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ونضم الى الصغرى
فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ينافي الصغرى واما
بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب ثم نعكس
الى قولنا بعض ب ا وهو المط واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق
كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاولى صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم
هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية
صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس
وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا الصدق نقيضه وهو
قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو
ينافي الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فيصدق حينئذ كل د ج ولا شيء

من دا

من ج ا الصغرى الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية
هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المط واما الشكل الرابع فشرطه بحسب
الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت
الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى
سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين
الا في الضرب المستثنى المخالف الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية تسقط تسعة
اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة
الجزئية الكبرى مع الثلاث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى
مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم
استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهي الحاصلان من الموجبة
الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فبقي الناتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير
الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا
بعض ب ا الصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من
الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا الصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا
كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ينافي الكبرى الثاني من موجبتين
والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول
الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج
ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا
بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف

فيه

٢٤٨

الكل م

~~هكذا كل ج ب ولا شيء من~~ ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ينافي الكبرى

بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس الصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا ونجعل صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج

الحاصل من موجبة جزئية معنوى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شئ من ا ج
بعض ب ليس ا وهذا اما عكس المقدمة حتى ينتج بعينه هكذا بعض ب ج ولا شئ من ج ا
ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف او اعلم ان السالبة بالخلف تام من بيان ضروب الاول
الثلاثة كلها كما عرفت الا العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط
اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضى الى التطويل
فراجع اليه جزءا ومن مذكورة في الوجيز المفصل في الكتب المنطقية السحب الى الحس
في الاعتراضات آه الاعتراضات وان تكثرت مجامعها ترجع الى قسمين الاول
المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة
في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي ثلاثة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل والحجة ذلك لا اذا كان اللفظ مجملا مترددا
بين محلين اي محل على السواد او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ لا يستفسر عن البين
الواضح عنادا ولهذا قيل بانه شبه الاستفهام الا انه الاستفهام وفي علم الجدل لا يكون مجملا
او غريبا فان جعل ظهور الدليل شرط الصحة وذكر ايا تم انه لم يكن اللفظ مجملا او ضحا ولا
غرابة فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل على المستدل التمام به دون المعترض
فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه
فكان بيان ذلك على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه
لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد واذا ظهر
عدم خفائه عليه الوجهين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين
كفاه ذلك وعلم بعينه الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان
التسوية وقدرة المستدل على بيان بحث الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان
ما غايرة متفرع على فهم المعنى وتأخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب
هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح اما بمجرد ابطال غرابته
وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك بما تقدم من ظاهر اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده

اما

اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان انه مشهور فيه والشهرة آية الظهور
يوازي معتبر الثاني دالاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه انما ذكرته
من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفة النص لانه وفي وضع القياس و
تركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في
المقصود او التأويل كما في قول الشافعي في مسألة متروك التسمية ذبح من اهله
في محله فيحل كذبح ناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماؤل بذبح الكفار بدليل جري ذكر اسم الله على قلب المؤمن و
انه لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في
نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس سنة مسح فيثني فيه
التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في مسح الخف وجوابه
ببيان المانع من التكرار في صورة النص لتوقفه للتلف وهو مفقود لوجود الوصف اعني
المسح ههنا فتخلف عنه الحكم وهو استحباب التكرار الا انه ثبت النقيض فان ذكره باصل فهو
النقض وقد تقدم وان بقي ما يثبت للنقيض من غير اصل من الوجه المدعي فهو القدح في
المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه
المدعي لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكل جهة منها حكما مثل كون المحل
مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع الحاجة النوع الرابع منع
الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس
وما تقدم نظر في القياس من الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله
قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة
كالدهن فيقول الحنفي معترضا لا نسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا

249

المنع من تحقق القياس اذ لو كان الجامع فيه غالبا على الظن كونه علة للحكم وجواب هذا السؤال
بيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة
السابع عدم التأثير وعبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم
او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف وهو
ان يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح
صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر
وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل
هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المذكور كونه علة وهو سؤال
المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التأثير في الاصل
وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل المعين بغيره وذكر
كما يقال في منع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك
والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم و
هو عدم صحة البيع واختلفوا في قبوله اختار ابو اسحق الاسفرايني لان حاصله يرجع
الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وجوزه
الآخرون مستدلين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل
الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما
امتنع التعليل بالآخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا و
الثاني حينئذ ممتنع ايضا لاتحاد تعليل الواحد بعلتين ناقصتين والثالث يلزم منه الترجيح
من غير مرجح وهو محال فكذا ملزومه والرابع لا يتحقق معه الالحاق بل على تقدير تحقق احد
الوصفين في الفرع دون الآخر لجواز كون ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض
المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتأثيره

250

لانه ان منع من الكلام للدلالة على حكم الفرع الى حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع
المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك
فقد انتقل عما هو بصدده وعدول عما شرع من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال
آخرون لا يكون منقطعا لانه انما انتقل الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى
علية الوصف كذا يتوقف على اثبات الحكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع
احد من تعويل القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في
الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع من الاستدلال على
الحكم الثالث في الجمع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص
او غيره الى حس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم
الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل
الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب الغسل
سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعي كونه علة في الاصل
من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل مسألة الخامس منع علية الوصف
المدعي كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده
على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره عما قبله من الاسئلة لان علية الوصف صفة
للوصف فتحققها متوقف على تحقق ضرورة كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد اختلف
في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع ما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع
بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي
لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس ولو لم يقبل هذا السؤال افضى الى
التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد
فرع الى اصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وصرح عنه وظيفته فعلى المعترض القدح

فالجواب

اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بان كونه ملغى اى لغوا
في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان
مناسبا كالذكورة في باب العتق او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون
الوصف المعارض به بظاهر النص او اجماع قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في صورة
المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الحديث المذكور اذ تعليق الحكم على الوصف
مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيح السابقة الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير
له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب انهم مشركون
فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في
دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان مترددة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب
وغيرها وان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى
علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال في المراة زوجت نفسها ان زوجت
بغير كفوء فلا يصح نكاحها كالو زوجت بغير كفوء لان تزويجها نفسها من غير كفوء وان كان
مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذا النزاع واقع
فيما اذا زوجت نفسها من الكفوء وغير الكفوء وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في
الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله لا نكاح الا بولي وليس راجعا
الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفوء موثر في الاصل الخامس القدح
في مناسبة الوصف المعلل به الحكم وذلك بما يلزم من ترتب الحكم عليه من تحصيل المصلحة
المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه بيان رجحان تلك
المصلحة على المفسدة بطريق تفصيلي يختلف باختلاف المسائل وله اثبات الرجحان بطريق
اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك ان يقول لو لم ترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لكان الحكم

الجبذم

وهو حاصل هذا ... يرجع الى عدم التاثير في ... الوصف لان الاتلاف في دار الحرب ...

ان تصح ... في الغفر

تفصيلي ...

السام

السام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكره لزم ثبوت الحكم
تعبدا وهو خلاف الاصل السادس القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كالو علل
حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء
المفضى الى الفجور فان الحكم التحريم مؤبدا انسداد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر
اليها بالشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود
من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى المحذور والوقوع في الفجور لكون النفس مائلة
الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة تمنع من النظر الى المراة بشهوة
عادة والامتناع العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي
كالامهات وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا
كالو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال العقد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية
التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي ولا معرفا له فان الخفي في نفسه لا يكون
معرفا لغيره وجوابه بيان ضبط انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ
الظاهرة وضبط العقد بما يشعر به من الافعال الشاهدة الحادي عشر كون الوصف
المعلل به غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك
ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وما هذا شانه فعادة الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة
الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور
بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما بيان كون ما علل به منضبطا
بنفسه او ضابطا له كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل
بمعنى آخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل
تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون

٢٥١

الفصل

المجبور

والمشقة ...

واخلاف في التعليل وجزء من العلة وذلك كما عارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل
بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون
في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق ومنهم من قبله
لهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل المستدل مجردا عن المعارض فيه لكونه
علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم
لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل
به مع وجوده اذ لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل
واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل
القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان احدهما
الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد
منهما علة مستقلة للحكم اولا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي
ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان
لانه ترجيح من غير مرجح فيتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا
لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع التعدي
على تقدير منها وهو كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض والمكان
التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان
وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد
الحكم الى احد الوصفين المناسبين من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيهان فقراء احدهما
وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه للمعارضة للمستدل على الفرع ام لا
قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ لا تقدير يحتمل

العقل

بثابته ...

زيد ...

ذلك

ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل الثاني عشر وهو مطلوب المستدل
فلا يتم ما قوي المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع امتنع المستدل
الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد
الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع
وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب لانه لو قيل هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل
لما ذكرت من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه
فالحكم يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة
بتمامها بل بعضها وانى الامرين قدر فالاشكال لازم وهل يجب على المعترض ان يصل الوصف
الذي عارض به المستدل بشهادة له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار ولان حاصل هذه
المعارضة انما نفي الحكم لعدم العلة لنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع
القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى
كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه
كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه
اما منع الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه او عدم انضباطه
او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر
المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع
للحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طرق اثبات
المستدل لكون الوصف الذي علل به علة وقد اختلفوا فيه فرده قوم وقبله آخرون لانا

٢٥٢

اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان لا يكون هادماً لا بانياً
واما الاخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزوماً بالهدم لبناء المستدل
المستدل المعاوضة دليلا لو ليلزم كان معتبراً لا ... لا يجوز للمعترض في سائر طرق الهدم
خصوصاً اذا لم يكن له قادح سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة
واختلف حاجة المبحث والاجتهاد وجوابه ان يقع فيه المستدل بكلها للمعترض
ان يقع فيه لو كان المستدل متمسكاً به وان عجز عن جميع ذلك فقد اصطلحوا على جواز
دفعه بالترجيح لدليله ثم منهم من منع لان ما ذكره المعترض وان كان مرجحاً الا انه
لا يخرج عن كونه اعتراضاً والاصح جوازه لانه لما يرجح ما ذكره المعترض المستدل
على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو
مقصوده الرابع عشر النوقض وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع ومنهم من جعله جعله ... عن سوالين وهو مذهب ابن شريح
آخرون جعله سوالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو النقض وان اصطلحوا على جنسه
وقد تقدم المبحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في
الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها قد تقدمت وحيث انتهى كلام
المصنف الى هيهنا فلنختم فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على نواله ونعمه وتفاوته
وقسمه ومصلين على سيد الرسل وآله صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء

قد وقع تعليقه العبد المذنب المفتقر الى الله الغني
محمد ابن مفضل الحسيني في غرة شهر شوال بالمدرسة
المعينية من مدينة كاشان سنة ... وستمايه
اللهم اغفر لكاتبه ولمن رآه

حاشي لو انفق على
... المشي ...
اختلفوا في قوله
... قوم لما فيه
... من كونه مختلفة
في المعارضة في الاصل
المعارضة في الفرع

ه

فدت ای ماه روی کبک خرام	سلام آمدی زدار سلام	آهوی دام جستهٔ رامانی
پشتان از دو زلف شکین دام	لقب خویش اگر کوی تو	ماه و خورشید را که گیرد نام
نه توی در میانهٔ خوبان	آسمانست چنین کنارهٔ بام	بر لب جام اگر نهی لب خویش
جان جگر جای برعه از لب جام	بده وآن جام نیم خوردهٔ خود	تا بگیرم نصیب عمر تمام
با تو باده حلال می گیرند	عمری تو باتفاق حرام	گفتم حال ابتلای تو چیست
این بلاییست دور از انجام	عشق ز عهد تو قوی حالیست	صبر آواره عقل دشمن کام
هم در خواب می بیا راننید	من مسکین نه خواب و نه آرام	هیچ شب در غمت نخفته چنین
عجبا للمحب کیف ینام	رباعی شیرم تو چه شیر گویمت شیر نری	پیش تو شیر دگر شیر و کش شیر فنی
بگشیر نبوده شیر نه دیده صد شیر	تو شیر ز شیر این جهان شیر تری	بیا که بر همه خوبان شهر شاه تری
چون غنچه در صف گل صاحب کلاه توی	هر کس چیست چون امید مرحمت از تست
گناه چیست چون بخشندهٔ گناه توی	کدام قاضی حکم چنین تواند کرد
که هم چیایی و هم خصم و هم گواه توی	هجوم عشق برین جان مبتلا چکند	بلاست این دل مسکین این بلا چکنند
قرار می نکند با من این دلم چینی	دل که عاشق دلبر ارشد مرا چکند	جفا بخسته و آسوده روزگار مرا
ببین که عشق چه کرد و هنوز تا چکند	وفا می طلبیدم ز یار عقل گفت	زهی حکایت ... وفا چکند
برای خود از نزد عشق کردم دور	ندیم ... نحن بیش یا اشنا چکند	چنین دعای تو کرسیتی ...
... دگر و دل دگر دعا چکند	کفایت تو نگر در اندرین میان کاری	کنون چو ... باشی تا خدا چکند

۲۵۳

ای ... تو گفته ... نادانی ها	... تو ...	... پیمانی ها
از ... کاری پریشانم جمع	ای جمع گشته ... پریشانی ها

نظم
... بنگه ... تیغ ...
... تیغ و ... تیغ ...
... از ... کرد ...
... از زبان ...
در ...
... ز ...
... از ...